İlbey C.N. Özdemirci • FÖTR ŞAPKALI ŞIH

İlbey C.N. Özdemirci

Fötr Şapkalı Şıh

Cumhuriyet Sekülerleşmesi ve Taşra



iletişim

İLBEY C.N. ÖZDEMİRCİ 2005-2009 yıllarında Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitimi aldı. Ankara Üniversitesi'nde "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Devlet-Sivil Toplum İlişkisi; Türk Ocakları Örneği" başlıklı tez çalışmasıyla yüksek lisans eğitimini tamamladı. Yine aynı üniversitede Siyaset Bilimi Bilim Dalı'nda 2020'de doktora derecesini aldı. Doktora çalışmasını sürdürürken Kanada Montreal'de McGill University'nin Din Çalışmaları Okulu'nda misafir araştırmacı olarak bir akademik yıl geçirdi. 2011 yılında Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Öncelikli akademik ilgi alanları din antropolojisi, siyaset felsefesi, Türk siyasal hayatıdır. Erken Cumhuriyet Dönemi, sekülerleşme-modernleşme, oryantalizm-oksidentalizm konularında çalışmaları ve çeşitli akademik dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

İletişim Yayınları 3241 • Araştırma-İnceleme Dizisi 545
ISBN-13: 978-975-05-3318-8
© 2022 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2022, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Nebiye Çavuş
DİZİN Mehmet Atala
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

İLBEY C.N. ÖZDEMİRCİ

Fötr Şapkalı Şıh

Cumhuriyet Sekülerleşmesi ve Taşra

iletişim

Babama...

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR VE İTHAF 9

GİRİŞ 13

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİN HAVINI TERSİNE TARAMAK 31

ALTERNATİF BİR TARİHSEL YAKLAŞIM 31

KURAMSAL YAKLAŞIM 41

KAVRAMSAL ÇERÇEVE 50

Dinî hayat 51

Sekülerlik 59

YÖNTEMSEL YAKLAŞIM 69

Üretken bir direniş alanı olarak gündelik hayat 72

Devlete toplumdan bakmak 82

Gündelik olanın peşine düşmek; sözlü tarihçilik 87

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNÎ OLANIN GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ: SEKÜLERLİĞİN DİRENİŞ PERSPEKTİFİNDEN ANALİZİ 95

CUMHURİYETİN TAŞRASI 95

Krallar antolojisinden kaçış 96

Taşradan bakmak 100

Taşradaki toplum-devlet ilişkiselliklerine taşradan bakmak 101

Merkezî iktidarın taşra gerçekliğiyle karşılaşması 107

TAŞRANIN CUMHURİYETİ: SEKÜLERLİK POLİTİKALARININ DİRENİŞ ÜZERİNDEN OKUNMASI 113
Unutulanın dönüşü 115
Derinlemesine görüşmeler 118
Hatırat literatürü 120
Veri analizi 123
Bir direniş alanı olarak taşrada dinî hayat 125
Dinî eğitim 125
Evde Kur'an öğrenme deneyimleri 128
Cami hocasından Kur'an öğrenme deneyimleri 133
Hatırat literatüründe hocalar ekseninde Kur'an eğitimi 147
Çaykaralı Hacı Hasan (Hasan Rami) 147
Geredeli Ahmet Kemaleddin 148
Hafız Hasan Şen 150
Hatırat literatüründe öğrencilerin deneyimleri ekseninde Kur'an eğitimi 151
İbadet dili meselesi 158
Taşrada dinî örgütlenme pratikleri 175
Taşrada kılık kıyafet 185
Kaçamak direnme 203
Taşrada din adamı olmak 214
SONUÇ 227
KAYNAKÇA 248
DİZİN 259

TEŞEKKÜR VE İTHAF

2020 yılında "Erken Cumhuriyet Döneminde Sekülerliğin İnşasına Taşradan Bakmak" başlığıyla doktora tezi olarak savunduğum metnin genişletilerek yeniden düzenlenmiş hali olan bu eser çok sayıda insanın katkı ve emekleri sayesinde tamamlanabilmiştir. İlk olarak tez danışmanlığımı üstlenen Doç. Dr. Nazan Çiçek'in rehberliğine ve desteğine çok şey borçluyum. Bu çalışma henüz rüşeym halindeyken bana güvenen ve tüm yazım sürecinde desteğini hissettiğim Prof. Dr. Menderes Çınar'a da yaptığı katkılar, getirdiği öneriler ve teşvik edici tutumu nedeniyle minnettarım. Hem tezime yönelik olarak yaptığı yol gösterici önerileri hem de tüm akademik serüvenim boyunca desteğini hissettirdiği için Prof. Dr. Mehmet Yetiş'e de müteşekkirim. Bu çalışmaya başladığımda yanımda olan ve beni bu konu üzerine çalışmaya yüreklendiren Dr. Pınar Ecevitoğlu'na, fikirlerimi sunduğumda değerli önerilerde bulunarak çalışmamı geliştirmeme yardımcı olan Doç. Dr. Murat Metinsoy'a, tez savunmamda yer alan ve çalışmanın nihayete erdirilmesi hususunda çok değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Berna Zengin Arslan ve Doç. Dr. Özkan Ağtaş'a teşekkür borçluyum. Öğrencisi olduğum tüm kıymetli eğitimciler adına henüz her şeyin en başındayken bana inanan ilkokul öğretmenim Su-

zan Kalaycıoğlu'nun adını burada anmayı bir borç bilirim. Çalışmanın kitaplaşmasına yönelik verdikleri desteğin yanı sıra, katkıları ve zihin açıcı önerilerinden ötürü Tanıl Bora, Aybars Yanık ve İletişim Yayınevi'nin kıymetli yayın kurulu üyelerine şükranlarımı sunarım.

Ayrıca din ve diyanet üzerine tefekkür etmenin imkânları üzerine deneyim ve görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Mehmet Emin Özavşar'a, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'na ve Dr. Necdet Subaşı'na teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmamı geliştirebilmek için araştırmacı olarak 1 Ocak - 31 Ağustos 2019 tarihleri arasında danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. Armando Salvatore'a ve bu süreci McGill Üniversitesi'nde geçirebilmem için maddi destek sağlayan TÜBİTAK BİDEB birimine teşekkür ederim.

Tamamlanması dört yıl süren bu çalışma boyunca hem akademik katkıları hem de arkadaşça destekleri ile yanımda olan dostlarım bu kitabın ortaya çıkmasında önemli rol oynamışlardır. Beni daima destekleyen Mustafa Arıkan ile bu konu üzerine yaptığımız verimli sohbetlerin çalışmaya katkısı çok oldu. Bu alana dair katkı sunma hevesi ve motivasyonundan güç aldığım, tez yazım sürecinde benimle hem değerli fikirlerini hem de kaynaklarını cömertçe paylaşarak bana daima destek olan Dr. Deniz Parlak'ın bu çalışmada emeği çoktur. Ve yüksek lisansa başlamam için beni teşvik ettiği günden bu yana akademik serüvenimin parçası olan, hemderdim, dostum, kıymetli Dr. Mehmet Kendirci olmasa bu tez fevkalade eksik olurdu.

Bu çalışma taşradan bakan bir perspektife sahip olduğu kadar taşrada yazılan da bir eser olma hüviyeti taşıyor. Çalışmanın çok büyük bir kısmı pek çok açıdan kısıtlılıklar ihtiva eden koşullarda Kilis'te yazıldı. Bu çalışma, akademiye dair inançlarımı çokça boşa çıkarmış çorak bir mahalde, nitelikli bir akademik çalışma yapabilmek için gereken çevresel faktörlerden mahrum şekilde ama taşrada olmanın verdiği, insanı bedeli ödenmiş bir özgürlüğe erdiren "aşağıdan" bakabilme hissiyatının, hüzünlü fakat müşvik teşvikiyle yazılabildi. Bu süreçte dostluklarıyla ve yardımlarıyla yanımda olduklarını dai-

ma hissettiğim değerli arkadaşlarım Dr. Tuğçe Kayagil ve Berna Karaloğlu'na destekleri için şükranlarımı sunarım. Bu vesileyle burada akademinin taşrasında kimi zaman dışlanarak, kimi zaman anlaşılmayarak ama çoğunlukla yalnız kalmış halde ve engellere rağmen çalışmaktan ve üretmekten geri durmayan tüm meslektaşlarıma saygı ve sevgilerimi iletmeyi bir borç biliyorum.

Çalışmam hem pek çok farklı kent ve kurumdaki malzemelerden yararlanmayı gerektirdiği için hem de Türkiye genelinde yürüttüğüm derinlemesine görüşmeler hasebiyle temas kurduğum, yardımına ihtiyaç duyduğum sayısız insan bu çalışmanın ortaya çıkmasında rol oynadı. Burada adlarını anamadığım için meyus olduğum 20 kıymetli görüşmeciye, bu çalışmaya gönüllü olarak katıldıkları için minnettarım. Görüşmeler sırasında beni evlerinde ağırlayan, görüşmecilerle iletişim kurmam konusunda yardımlarını esirgemeyen kıymetli ailelerine de en içten şekilde teşekkürlerimi sunarım. Değinmeden geçemeyeceğim kıymetli kurum çalışanları olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki kütüphane çalışanlarına, Sicil Daire Başkanlığı personeline, Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarına ve memurlarına, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı personeline, çalışmam süresince yararlandığım Kilis 7 Aralık Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi'nin kütüphanelerinde görevli olan çalışanlara teşekkür ederim.

Ve aileme...

Artık aramızda olmasa da bu çalışmada arkadaşlarının katkısına mazhar olarak desteğini hissettiğim dedem Hüseyin Abbas'a, çocukluğumdan beri, kurduğu hayallerle, yaptığı kavgalarla, yaşadığı hayatla bana ilham veren ablam Selcan Özdemirci Cinal'a, ömrü benim iyi bir eğitim almam için yapılmış fedakârlıklar ve mücadelelerle geçmiş olan, yapabildiğim iyi ne varsa onda emeği olan annem Fatma Abbas Özdemirci'ye, benim güzel ailemin diğer kıymetli fertleri Emine Karakuş'a, Ayşegül ve Ahmet Karakuş'a, Tülin Oytun'a, Adnan Kara'ya, Hasan'a, Eda'ya ve Serhat'a, varlıkları, destekleri, tahammülleri ve sevgileri için teşekkür ederim. Tabii Kopuk ve Mabel'e de.

Ve Özge'ye...

Bana her gün bu hayata tutunmak için bir sebep veren, içimdeki tüm iyi yanların ve umudun kaynağı olan eşim Dr. Özge Karakuş Özdemirci yanımda olmasaydı bu çalışma tamamlanamazdı. Bu kitaba dair kafamda filizlenen tüm fikirlerin en ham hallerini her defasında sabırla ve sevgiyle dinleyip yorumlayarak, tıkandığım yerde elimden tutarak hem bu kitabın ortaya çıkmasını sağladığı için hem de bu hayatı benimle paylaştığı için âşık olduğum kadına teşekkürlerimle...

Ve babama....

Yaşamı ancak hakkaniyetli ve adil biçimde, emek verilmeden elde edilmiş hiçbir kazanıma rağbet göstermeden geçirebilmeyi ömrü ile bana gösteren; din meselesi üzerine tefekkür etme sebebim, kütüphanesinin gölgesinde büyüdüğüm ve bu çalışmayı benim kadar sahiplenip, ona benim kadar kafa yoran babam olmasaydı bu kitap da olmazdı. Her sayfasında bir katkısı ve izi bulunan bu eser, bir yanıyla sırf o görsün ve beğensin diye yazıldı. Ona layık bir evlat olabilme umuduyla, onu gururlandırabilmek hayaliyle...

Bu eser, ufkuna erebilmek için önce kavga ettiğim, sonra kavgasına kendimi ortak ettiğim, doğrularımın sebebi, yanlışlarımın musahhihi; hocam, rehberim ve babam Harun Özdemirci'nin anısına, beraber geçirilmiş bir ömrün geç kalınmış bir nişanesi olarak ithaf edilmiştir.

GİRİŞ

Bu çalışma, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidar politikalarının ideolojik çerçevesini teşkil eden sekülerliğin inşa sürecini ele alıyor. İktidarın merkezde belirlediği uygulamaların, taşrada nasıl göründüğünü sorunsallaştıran bu incelemede, Cumhuriyet'in alametifarikası olan sekülerliğin, taşradaki deneyimlenme biçimlerine yoğunlaşan bir perspektif geliştirmeyi deniyorum.

Bu noktada henüz sekülerliğin ve taşranın ne ifade ettiği üzerinde durmadan evvel Erken Cumhuriyet Dönemi'ni, sekülerleşme bağlamında sorunsallaştıran bir çalışma için taşradan bakan bir perspektife niçin gereksinim duyulduğu ele alınmalıdır. Zira literatürde yaygın olduğu haliyle bu minvaldeki çalışmalar, genellikle dinî olan ile devlet arasındaki ilişkiyi bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı gibi sembolikleşmiş bir kurum üzerinden inceleme eğilimindeler. Çünkü ilk bakışta Diyanet teşkilatı, Cumhuriyet Dönemi'nin din-devlet ilişkilerini çözümlemeye yatkın, zengin bir kurumsal bakiye olarak görünür. Ancak din-devlet eksenli bir ilişkiselliği merkeze alarak sekülerlik üzerine düşünce üreten eserler çoğunlukla devlete odaklandığından, bu bakış açısından yola çıkıldığında kuruluş dönemine dair tarihsel anlatı genellikle, yönetim kademesindeki dar bir elit çatış-

ması bağlamına yerleştirilir ve bu zümre, Kemalist-İslâmcı biçiminde prototipler ekseninde ikili bir karşıtlığa eşitlenerek incelenir.[1] Burada bahsi geçen dinsel ve seküler olana yönelik –özellikle yerli– literatürün ana aksını şekillendiren söz konusu yaklaşım, öne çıkan bazı örneklere değinilerek değerlendirilebilir.

Ayşe Kadıoğlu Türkiye'de laikliği, modern bir toplum yaratabilme projesi dahilinde dini, ulus-devletin hizmetine sunan bir kavram olarak tanımlar (2010: 491). Kadıoğlu'na göre bu kavram, din ile devlet arasında bir ayrılmayı değil, dinin, araçsal biçimde devletin denetimine girmesini ifade eder (2010: 493). Çağlar Keyder'e göre ise laiklik, özellikle 1947'ye kadar olan süreçte devletin dini kontrol etmesine yönelik şekillenmiş olup yazar bu anlayışı "militan laiklik" kavramıyla açıklar (2014: 113). Kurucu iktidarın tavrını benzer biçimde "militan sekülerlik" olarak ifade eden ve kavramı, devletin dini kontrolü anlamında ele alan benzer bir yaklaşım Simon Bromley'de de görülür (Akt. Davison, 2006: 214). İştar Gözaydın Erken Cumhuriyet Dönemi'nde devletin laiklik ilkesi bağlamında geliştirdiği din politikalarını, Diyanet İşleri Başkanlığı ekseninde değerlendirerek, dönemin laiklik anlayışını iktidarın kuruma yönelik politikalarını referans alarak inceler (2013: 7-8). Laikliğin, din ile devlet arasında bir ayrışmaya tekabül etmenin ötesinde devleti, toplumsal güçler karşısında koruyacak bir kalkan olarak inşa edildiğini savunan Gözaydın, Türkiye'de laikliğin, devletten özerk etkin bir toplumsal yapı olmayışı bağlamında devletçi bir gelenek ile şekillendirildiğini öne sürer (2007: 7). Benzer bir tavra sahip olan Andrew Davison ise Cumhuriyet Dönemi'ndeki laiklik kavramsallaştırmasının temelde devlet ile din işleri bağlamında ayrılma ve kontrol biçiminde iki eksen üzerinden tartışıldığını ifade eder. Davison, laikliğin bu her iki boyutu da içeren bir deneyim olarak tezahür ettiği gö-

1 2000'lerde etkinliği giderek artan şekilde Türkiye'nin modernleşme sürecini Kemalizm'i merkeze alarak eleştirel zaviyeden analiz eden "post-Kemalist" literatüre dair değerlendirme için bkz. Aytürk, 2015; Aytürk ve Esen (Der.), 2022. Elinizdeki eserde ise Türk Siyasal Hayatı literatürü laiklik-sekülerlik eksenli bir hat üzerinden incelenerek ele alındığından Aytürk'ün eleştirel müdahaleleriyle zaman zaman örtüşen alternatif bir okuma ve yaklaşım söz konusu.

rüşünden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devletin, dini kontrol etme eğiliminin merkezinde yer aldığına dikkat çeker (2006: 222, 279-281). Yazar, Şerif Mardin'e atıfla temelde Kemalist laikliğin dinin toplumsal yetke ve kontrolünü tasfiye etmeye dönük bir anlayışa dayandığı görüşünü benimser (2006: 219-220). Nilüfer Göle, Türkiye'nin modernleşme deneyimini "sekülerleşmeciler" ile "İslâmcılar" arasındaki gerilim ekseninde yorumlayan akademisyenlerden bir diğeridir (1997: 47). Göle, Türkiye'nin laiklik deneyimini, örnek aldığı öne sürülen Fransa modelinin tersine bir din-devlet ayrımı doğrultusunda işlemekten ziyade, dinin, devletin kontrolüne alındığı bir süreç olarak ifade eder (1997: 48-49). Yazar, Ernest Gellner'e referansla Türk laikliğini, "didaktik sekülerlik" biçiminde ifade etmekte olup bu kavram ile kurucu iktidarın topluma Batılı bir habitus[2] dayattığı kanısındadır (2012: 55-56).

Burada literatürdeki genel eğilimi özetleyebilmek adına alıntıladığım yazarların ortaklaştığı dört motiften söz edilebilir. İlk olarak birbiriyle iç içe geçmiş şekilde kullanılan ve ihtiva ettiği anlam itibariyle müphem hale gelen laiklik ve sekülerlik kavramsallaştırması göze çarpmakta olup, bu çalışmanın kavramsal çerçeve başlıklı kısmında bu konu detaylı olarak ele alınacaktır. İkinci konu yazarların görüşlerine hâkim olan yaklaşımın yöneldiği seçkin zümre içinde bir dikotomiyi baz almak suretiyle, bir yandan toplumsal yaşamın diğer tüm kesimlerini dışarıda bırakıp öte yandan da bu elit içi ayrışmaya konumlandırdıkları aktörlerin görüşlerini de verili sabiteler halinde statikleştirmeleridir. İştar Gözaydın Türkiye'de laikliğin, devletçi geleneği tamamlayıcı bir kavram olarak şekillendiğini savunarak, bu geleneği, toplumsal alanda iktidardan bağımsız politik öznelerin var olamayışı ile açıklar (2007: 7). Nilüfer Göle ise Erken Cumhuriyet Dönemi'nde merkezdeki elitler ile çevre arasında büyük bir kültürel uçurum olduğu tespitinden ha-

2 Yazar burada habitus kavramını Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'ya referansla, bireyin, içinde yaşadığı toplumsallığı, içselleştirdiği ölçüde deneyimleme biçimlerini açıklamak maksadıyla kullanmıştır. Habitus kavramı için bkz. Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, 2014.

reketle, modernleşme sürecini bu ikili karşıtlık ekseninde bir mücadele biçiminde analiz eder (1997: 52-54). Ayşe Kadıoğlu da Şerif Mardin'e referansla Cumhuriyetçi elitin, Ziya Gökalp'in sentezci yaklaşımlarını terk ederek modernleşme ile din arasına bir ayrım koyduğunu savunur ve Batılılaşmanın bu karşıtlık ekseninde tezahür ettiğini savunur (2010: 494). Üçüncü unsur ise bu önde gelen çağdaş yazarların, kuruluş döneminin dinî politikalarını, Diyanet İşleri Başkanlığı ekseninde bir denetim-kontrol mekanizmasına eşitleyerek ele almalarıdır. Örneğin Andrew Davison laikliği, Şerif Mardin'e atıfla, devletin dini kontrol altına alması bakımından Cumhuriyet öncesine giden bir tarihsel süreklilik içerisinden ele alır ve Osmanlı İmparatorluğu'nda da dinin, devletin kontrolü altında olduğuna işaret ederek, Çağlar Keyder'e atıfla Cumhuriyet Dönemi'nde bu kontrol ilişkisinin merkezinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yer aldığını belirtir (2006: 219, 222-224). Göle ise kurucu iktidarın toplumu seküler ve modern bir biçimde dönüştürmeye yönelik girişimlerine karşı İslâmcıların Batılı modernleşmeyle mücadele ettiklerini öne süren bir sav geliştirerek, tarihsel anlatıyı bu dikotomi üzerinden ele alır (1997: 47). Diyanet teşkilatını, iktidarın onun üzerindeki yetkesi dışında hiçbir unsura ihtiyaç duymadan açıklayan bu bakış açısı oldukça indirgemeci olması hasebiyle problemlidir. Üçüncü husus ile ilişkili ve üzerine düşünülmeye değer olan dördüncü motif ise, tüm bu yazarların Türkiye'de Erken Cumhuriyet Dönemi'nin belirleyici faktörlerinden biri olan din meselesine dair yaklaşımlarının, yalnızca merkezî siyasal otoritenin karar ve icraatlarına dayalı çıkarımlar sonucunda tecessüm etmesidir. Gözaydın, Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'nin toplumsal yapısını "laikçi"-"İslâmcı" sıfatlarıyla adlandırdığı uyuşmazlık doğrultusunda açıkladığı makalesinde bu her iki grubu da monolitik yapılar olarak devleti laikleştirme-buna direnme biçiminde formüle ettiği, hedefe odaklanmış sabiteler şeklinde tahayyül eder (2013: 3, 8). Göle ise özellikle yaşam tarzı itibariyle merkez ve çevredeki grupları, modern ile geleneksel olarak ayırmakla beraber, çok partili düzen sonrasında benzer eğitim olanaklarına erişim bağla-

mında İslâmcıların merkeze ulaşmaya başladığına dikkat çekerek Merkez-Çevre paradigmasını yeniden üretir (1997: 52-53).

Topluma/toplumsallığa dair herhangi bir emarenin bulunmadığı bu tip yaklaşımlar ile geliştirilen analizler, devleti ve onun icraatlarını tek yönlü biçimde uygulanıp sonuç almış düzenlemeler olarak kabul etmeyi ön gerektirir. Oysa Kemalist iktidarın sekülerlik inşası, tek yönlü olup bitmiş bir icraattan ziyade neticelenmemiş pek çok teşebbüs bütünü olarak ele alınmaya daha uygundur ve katı, değişmez, tek yönlü bir icra süreci olmanın çok uzağındadır. Dolayısıyla tek bir Kemalist-seküler siyasi aktör profilinden ya da mefhumu muhalifinden sabit bir verili kategori olarak İslâmcı-muhafazakâr öznelerden söz etmek gerçekçi olmayacaktır. Bu sebeple elinizdeki eser, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yaşanan sekülerleşme tecrübelerinin, iktidar politikalarının içeriğine eşitlenerek değil, toplumsal yaşamda buldukları karşılık sorunsallaştırılarak, çok boyutlu ve çok katmanlı ilişkisellikler zaviyesinden anlaşılabileceğini savunuyor. Benzer şekilde dinî olana dair bir soruşturma yürütülmesi yalnızca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısının analiz edilmesi üzerinden neticelendirilmek istendiğinde de ortaya çıkacak sonuç, Türkiye'deki dinî yaşamın sekülerleşme bağlamındaki tezahür etme biçimlerinden ziyade, iktidarın dinî alanı düzenlemeye dönük kurumsal uygulamalarından ibaret olacak olup, bu şekilde elde edilecek bulgular ışığında toplumsal yaşama dair çıkarımlarda bulunmanın oldukça sorunlu peşin hükümleri dayatmakla malul olacağı açıktır.

Türkiye'de sekülerliğin tartışılabilmesi din-devlet ilişkisine dayalı bir ikilik ekseninde değil de din ve devlet ile toplum arasındaki çok yönlü ilişkisellikler çerçevesinde ele alınmaya uygun olduğundan, bu tip analizler yapılırken Diyanet teşkilatının, bu çok boyutlu ilişkiselliğin ancak devlet sathındaki belli bir boyutunu ifade edebilecek bir kamu kurumu olarak konumlandığı akılda tutulmalıdır. Bu nedenle çalışmamın çıkış noktası, dinî olan bakımından siyasetin konusunu teşkil eden süreçlerin, ancak iktidarın belli aygıtlar ve politikalar yoluyla aldığı kararların, toplumsal yaşamda ne tür karşılıklar bulduğu üzeri-

ne düşünmek suretiyle irdelenebileceği düşüncesine dayanır. O nedenle Diyanet merkezli bir analiz, okuyucuyu kaçınılmaz olarak devlet eksenli bir perspektifle Erken Cumhuriyet Dönemi'ni tasavvur etmeye sevk eder. Bu zaviyeden hareketle sekülerlik, iktidar politikalarının analiz edilmesi ile sınırlı bir bakış açısına dayalı olarak ele alınmak yerine taşrada halkın gündelik hayatındaki izlerinin sürülmesi üzerinden incelenmeyi gerektirir.

Sekülerlik kavramının, iktidarın seküler yurttaş inşa teşebbüsleri bağlamında bu eserin odağında yer almasının temel sebebi, kavramın, yeni bir toplumsal etik vaaz eden içeriğinin, Cumhuriyet rejiminin kurucusu olan Kemalist iktidarın modernleşme tahayyülü ile uyuşan bir eğilime sahip olmasıdır. Bu bakımdan Charles Taylor ve Talal Asad'ın sekülerlik kavramını, dinî olana dair bir tür alternatife indirgemenin ötesinde yeni bir ahlâk düzeni biçiminde değerlendiren yaklaşımları, buradaki kavramsal zemin açısından belirleyici olmuştur. Bu çalışmada sekülerlik, yeni rejimin modernleşme yönündeki tüm veçhelerini kapsayan bir ideolojik çerçeve olarak ele alınıyor. Dolayısıyla söz konusu kavram, literatürde alışılageldiği üzere dinî olan ile karşıtlık içinde kurulmuş bir ikiliğin nesnesi olmaktan ziyade iktidarın giriştiği tüm icraatların düşünsel dayanağını teşkil eden, topyekûn modernleşme gayesinin izdüşümüne tekabül eder. Bu nedenle terminolojik açıdan sekülerliği, kurucu iktidarın dinî alanı kontrol altında tutma yönündeki girişimleri bağlamında ele alan yaygın kanıya eleştirel bir mesafe almayı yeğliyorum. Eleştirel bir tavır takındığım literatürdeki yerleşik kanaatin kökeninde, devlet eksenli bir bakış açısı doğrultusunda geliştirilmiş tarih yorumu yer alır. Toplumsal yaşamı, iktidarın tek yönlü belirlediği statik bir yapı gibi çözümleyen ve iktidar dışındaki kategorileri, öznelliği bulunmayan pasif yığınlar olarak tasavvur eden Şerif Mardin –erken çalışmaları ve bilhassa– (1973) ve Metin Heper (2010) gibi önde gelen araştırmacıların eserlerine sirayet eden bu hâkim bakış açısı, Türk Siyasal Hayatı literatürünün ana aksını teşkil eder. Elinizdeki çalışmada ise iktidar, Gourisse'un fikirlerden mülhem bir bakış açısıyla, bir aktör olarak devlete eşitlenmiş hiyerarşik

bir mefhum biçiminde tasavvur edilmek yerine değişken ilişkisellikler doğrultusunda güç mücadelelerinin tezahür ettiği bir saha olarak anlamlandırılıyor (2016: 9). Bu doğrultuda merkezde Kemalist iktidar tarafından kararlaştırılan sekülerleşme politikalarının halkın deneyimlerinde nasıl şekillendiği sorunsallaştırılıyor. Dolayısıyla Türk Siyasal Hayatı literatürüne hâkim olan devlet eksenli tarih anlatılarına karşı mesafeli bir tutum geliştirerek, taşrayı kendi yerel dinamikleri bağlamında bir güç mücadelesi ekseninde ele almayı planlıyorum. Çünkü söz konusu hâkim eğilimi belirleyen Bernard Lewis (2011), Niyazi Berkes (2003) gibi önde gelen yazarların geliştirdiği fikirler ekseninde tezahür eden devlet eksenli tarihsel yaklaşımın merkezî otoriteye atfettiği aşkın kudret, toplumsal yaşamın içerdiği dinamikleri silikleştirmekle malul bir bakış açısını teşvik ettiğinden, iktidar politikalarının, halk nezdinde neye tekabül ettiğini bu yaklaşıma dayalı şekilde analiz etmek olanaksızdır.

Günümüzde Erken Cumhuriyet Dönemi'ni, bu hâkim paradigmaya karşı "aşağıdan" bakan analizler yoluyla ele alan çalışmalar giderek artıyor. İktidarın kuruluş yıllarında taşradaki etkinliğinin sınırlarına dikkat çeken Metinsoy (2010); Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşra basını üzerinden toplumsal yaşamı analiz ederek iktidar politikalarının, resmî anlatıda yer ettiği ölçüde başarılı olmadığını ve taşrada karşılık bulmadığını tespit eden Brockett (2011) ve İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e bir süreklilik aksında taşradaki yerel politik ilişkilerin, merkezî iktidarın denetim ve kontrol kapasitesini aşan boyutlarını ortaya koyan Meeker'ın çalışması (2005) gibi örnekler Cumhuriyetin kuruluş sürecine dair eleştirel bir yaklaşım geliştirebilmeyi mümkün kılan somut deliller sunar. Buna ek olarak 1990'lı yıllardan itibaren devlet olgusuna yönelik çözümlemelere antropolojik bir perspektifle teorik bir arka plan öneren önemli bir alternatif bakış açısı olarak Joel Migdal, James Ferguson, Akhil Gupta ve Timothy Mitchell gibi antropologların çalışmaları doğrultusunda şekillenen ve Reşat Kasaba, Alexandros Lamprou, Sevgi Adak gibi akademisyenlerce Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi bağlamında Türk Siyasal Hayatı literatürüne de giren *state in*

society approach[3] yaygın hâkim yaklaşım biçimlerine karşı eleştirel bir katkı sunmak için güçlü bir teorik zemin sağlar.

Bu eserde Erken Cumhuriyet Dönemi, söz konusu eserlerde geliştirilen perspektiften beslenerek eleştirel bir tarihsel yaklaşım ekseninde incelenmektedir. Bu doğrultuda iktidar tarafından yapılandırılmış ulusal medya ve arşiv belgeleri gibi düşünce kaynakları, bu çalışmaya mesafeli bir tutumla dahil edilmiş ve böylelikle resmî kaynaklara girmeyen, hâkim anlatıda suskunluğa itilen halk kesimlerinin deneyimlerini göz önünde tutan bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın odağında yer alan "taşra", iktidarın merkezde ürettiği politikaları yürütmek, denetlemek ve düzenlemek için seferber ettiği aygıtların yerel dinamikler karşısında etkisini yitirmeye yüz tuttuğu alanları ifade eder. Başka bir ifadeyle taşra, iktidarın inşa etme ihtiyacı duyduğu halk kategorilerinin yaşadığı ve bu kitlelerin gündelik hayat pratiklerinin tezahür ettiği tüm sahaları karşılayan bir ifadedir. Bu yanıyla kavram, belli bir uzama/mekânsallığa işaret etmenin ötesinde düşünsel bir anlama bürünür. Taşrada tecessüm ettiği biçimiyle sekülerlik inşası ise bir iktidar politikası olarak Kemalist kurucu kadronun, halkı "okunaklı (*legible*)" hale getirebilme yönünde ürettiği tüm proje teşebbüsleri ve iktidar fikirlerini karşılar. James Scott'ın geliştirdiği bir kavram olarak okunaklılık projesi, merkezî iktidarın toplumsal hayata dair muhayyilesinin hudutlarını çizen bir inşa faaliyetini ifade eder (2008a: 132). Bu anlamda taşranın, iktidarın okunaklılık kapasitesinin sınırlarını zorlayan ve aşındıran tüm yaşam alanlarını kapsadığı ve buradan hareketle merkez olarak imlenebilecek uzamların da mevcut koşullar itibariyle tabiiyet ilişkileri ekseninde okunaklı kılınabilmiş yerleri ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla taşra ve merkez olarak imlenen uzamlar, sabit mekânsallıklara denk düşmekten ziyade dahil oldukları ilişkisel süreçler zaviyesinde değişip dönüşebilir sahalara tekabül eder.

3 "Devlete toplumdan bakmak" şeklinde Türkçe bir karşılık önerebileceğim "state in society approach" kavramı, yerli literatürde henüz dolaşıma girmediği için, bu ifadeyi metnin geri kalanında orijinal haliyle kullanmaya devam edeceğim.

Buna bağlı olarak taşrada yaşayan insanları ele almak açısından, yekpare bir bütünden ziyade pek çok kesimi içeren genel bir kavram halinde somutlaşan "halk"ın, tektipleştirici bir formülasyon ekseninde karşılanması yanıltıcı bir mefhumdur. Oysa Türk Siyasal Hayatı'na ilişkin literatürde halk, ağırlıklı biçimde örgütsüz, dağınık ve pasif bir bütünsel yığın olarak ele alınır. Bu yaklaşımın yerleşik hale gelmesinde büyük rol oynayan Şerif Mardin, erken döneme dair analizini yaparken, Mustafa Kemal Atatürk'ün rejimin kuruluş aşamasında halkın, henüz "rüşeym halde" bir "nesne" olduğu yönündeki görüşlerine yaslanır (1990: 202-203). Heper (2010: 67-69), Göle (1997: 52-54) ve Gözaydın da (2007: 7) bu hâkim yaklaşımı yeniden üreten diğer yazarlar olarak gösterilebilir.

Bunun yerine Erken Cumhuriyet Dönemi'nde birbirinden farklılaşan biçimlerde halk kesimlerinin bulunduğundan ve birçok taşra deneyiminin var olduğu gerçeğinden hareket edilmelidir. Bu doğrultuda taşrada yaşayan etkin failler olarak halkların yaşantılarında ortaya çıkan gündelik pratikler, oldukça yaratıcı eylemler olarak iktidarın sekülerleşme yönündeki politikalarının açmazlarını ortaya serecek kapasiteye sahiptir. Sekülerliğin, yeni bir toplumsal etik vaaz eden yapısı ile bağlantılı şekilde taşrada, geçmişten gelen alışkanlıklarını muhafaza etme saiki içindeki faillerin eylediklerine karşılık gelen gündelik pratikler, gerilimli politik ilişkiselliklerin izlenebileceği verimli bir alan oluşturur. Bu çalışmada kavrandığı haliyle taşra, merkezî iktidar tarafından düzenlenmiş bir alan olarak ele alınamayacak denli karmaşıklığı ve çoğulluğu ima eder. Bu açıdan taşra; aynı anda, bir arada ve tekrar ve tekrar iktidar politikalarının hem yeniden üretildiği, hem de yapıbozuma uğratıldığı gündelik pratikleri içinde barındıran güç ilişkilerinin tezahür ettiği sahalar bütünüdür. Elinizdeki eserde taşrayı, içerdiği bu ilişkiselliklerin veçhelerinden birine tekabül eden Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Sünni Müslüman halk kesimlerinin dinî pratiklerini icra etme kapasiteleri açısından, sekülerleşme bağlamında analiz ediyorum. Bu analiz, gündelik pratiklerde temerküz eden tutumları "direniş" kavramsallaştırması dolayımıyla ele alan bir bakış açısından neşet ediyor.

Direniş kavramına değinmeden evvel çalışmanın neden Sünni Müslüman halk kesimlerine odaklı yürütüldüğü üzerinde durulabilir. Türkiye'de Cumhuriyetin tesisi, resmî tarih anlatısı içerisinde, çarpık ve yozlaşmış bir saltanat rejiminin yıkılarak yerine modern ve uygar bir düzenin inşa edilmesi biçiminde formüle edilir. Bu anlayışın tipik bir örneği için resmî tarih anlatısının yegâne kanonik kaynağı olan Mustafa Kemal'in *Nutuk*'taki bir ifadesine değinilebilir (2015: 466-469):

> Bizden evvelkilerin işledikleri hatalar yüzünden, milletimiz, lafzen mevcut zannolunan bağımsızlığında zincirli bulunuyordu. Şimdiye kadar Türkiye'yi medeniyet dünyasında kusurlu gösteren neler akla gelebilir ise, hep bu hatadan ve hep bu hataya tabi olmaktan doğmaktadır.[4]

Bu değişimi gerçekleştirebilmek için iktidar açısından, eski düzenin terkipleri yerine yeni bir etik düzen geliştirebilmek maksadıyla yerleşik değer ve geleneklerin, modern ve seküler bir normativite ile uyumlu hale getirilmesi ihtiyacı hâsıl olmuş görünüyor. Bu doğrultuda Kemalist iktidarın, toplumsal yaşama nüfuz etmiş temel unsurları tekrar düzenlemek suretiyle bu yeni değerler ile uyumlu, homojen bir yurttaş kategorisi tahayyül ettiği söylenebilir. Tek Parti yıllarında iktidarın ürettiği politikalar göz önünde tutulduğunda söz konusu yurttaşlığın kimlik bağlamındaki zemininin modern ulus-devlet fikri ile harmanlanmış bir Türklük olduğu ve yeni rejimin değerleriyle örtüşen bir İslâm düşüncesinin de iktidar ile halk kesimleri arasındaki meşruiyet ilişkisini kuracak bir yapı taşı olarak seferber edilmek istendiği anlaşılır.[5] Kemalist iktidar, İmparatorluk ba-

---

4 Kurucu iktidar tarafından üretilen bu düşünsel mirası sahiplenen akademik geleneğin erken örnekleri olarak Çetin Özek'in (1962) *Türkiye'de Laiklik* ve Tarık Zafer Tunaya'nın (1999) *Batılılaşma Hareketleri II* adlı eserleri örnek gösterilebilir.

5 İktidar söz konusu örtüşmeyi İslâm'ın akli bir inanç sistemi olduğu vurgusu ekseninde kurmayı denemiştir. Buna örnek olarak Mustafa Kemal'in şu sözlerine dikkat çekilebilir; "Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, islâmın menfaatine muvafıksa kimseye sormayın. O şey dinîdir." (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 306).

kiyesi olan halkları, çeşitliliklerini aşarak türdeş bir kütleye dönüştürmek maksadıyla Türk Müslüman ve Sünni terkipten hareket eden bir yurttaş inşa politikası ürettiği için bu çalışmada iktidarın sekülerleşme politikalarının analizi açısından, taşradaki Sünni Müslüman halk kesimi üzerine odaklanılıyor. Bununla bağlantılı olarak iktidarın homojen bir ulus inşasının harcı olarak seferber etme çabası güttüğü İslâm'a dair geliştirdiği ve Resmî İslâm anlayışı ifadesiyle adlandırdığım yorumu da iktidarın bu din anlayışını topluma empoze etme gayreti vasıtasıyla, dinî olana dair söz söyleme ve eyleme hakkını temellük etme gayretinin tezahürü olarak yorumlanabilir. İktidar cephesinde somutlaşan bu dinî olanı işe koşma hasletinin, yurttaş inşası bağlamındaki kökenleri üzerine düşünüldüğü takdirde çalışmanın odağı daha anlaşılır hale gelecektir.

Kemalist iktidar hem Batılı olmak istiyor hem de toplumsal dönüşümün referans setlerini kendinde bulabilecek bir ulus tahayyül ediyordu. Bu nedenle medeni dünyanın tarihsel köklerini kadim Anadolu insanında ve onun kültüründe bulacak olan Türk Tarih Tezi ve evrensel bir bilim ve mefkûre dili olarak Türkçe'nin "ait olduğu yere" iade edilebilmesi gayesi güden Güneş-Dil Teorisi gibi mega projeler yoluyla, savaşlardan ve yıkık bir İmparatorluk enkazından çıkan yurttaşlarına "kendi damarlarındaki" asaleti hatırlatma ihtiyacı duyarken iktidarın elde etmek istediği belki de, Batı'ya benzemek değil de, kendi kudretli geçmişinde halihazırda var olan ve fakat şimdilerde Batılı toplumların sahip olduğu "medeni" değerleri yeniden hatırlamaktı. Bu ikircikli, öykünmeyle koşut giden özgünlük fikri, rejimin ideolojik tabanında işlenebildiği ölçüde, modernleşmek için ihtiyaç duyulan her şeyin "bize has" bir yorumunun geliştirilebileceği inancına varıyordu. İktidarın İslâm'ın millileştirilmiş bir yorumuna gereksinim duyması, tam da bu nedenle oldukça makul ve bir o kadar da haklı bir zaruret olarak kabul edilmiş olsa gerektir. Bu nedenle bu bakış açısına göre, "bizim" inancımızı, başkalarınınkinden farklı ve yurttaş inşası hedefine uygun bir çehreye sahip olacak biçimde imal etmek yani milli bir İslâm anlayışı geliştirebilmek pekâlâ mümkün olmalıydı.

Kökenleri Geç Osmanlı'ya uzanan ve İttihatçılık'tan Kemalizm'e belli bir sürekliliğin gözlemlenebildiği bir siyasal iktidar eğilimi olarak Türkiye'de modernleşme süreci topyekûn bir Batılılaşma gayretkeşliği çerçevesinde düşünülmeye uygundur (Açıkel, 2002: 118; Deringil, 2013: 13; Kasaba, 2005: 12-13). Dolayısıyla kendisi Batılı değerleri özümseyip içselleştirmekte olduğuna inanılan bir toplumun, Doğulu tatbiklerle muhayyelisinde yer etmiş bir inanç sistematiğine iman etmesinin, iktidar nezdinde arzu edilmeyen bir tablo yarattığı anlaşılabilir. Bu nedenle Kemalist iktidar açısından, Batılı/modern Türk'ün İslâm tatbikinin, Şarklı olmaması icap eder. İktidarın burada dinin kendisini değil ama yaygınlaşmış yorumlarına dayalı tatbik biçimlerini mahkûm eden bir diskur icra ettiğine dikkat etmek gerekir. Bu açıdan yüklendiği tüm olumsuz anlamlarıyla Arap kültürünü ve "köhnemiş" İmparatorluk bakiyesini hatırlatan İslâm anlayışı yerine dinin, özünde akla uygunluk gibi modern değerleri içeren yeni bir yorumunu hâkim kılabilmek, iktidarın, toplumsal yaşamın en temel referans setini teşkil eden dini, yeni rejime adapte etmek amacıyla sekülerleştirme arzusunun en nihai ereğidir. Bu doğrultuda Kemalist iktidar, 1925'te başlayıp 1930'larda devam eden düzenlemelerle aşamalı olarak; *Kur'an*'ın Türkçe'ye çevrilmesi, hutbe ve ezanın Türkçe okunmaya başlanması, salat-u selam ve tekbirin Türkçeleştirilmesi gibi hamleler vasıtasıyla ibadet dilini Türkçeleştirerek İslâm'ın milli bir yorumunun toplumsal yaşama hâkim olmasını hedefleyen bir rota takip etmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Cündioğlu, 1998; Wilson 2009). Kemalist iktidarın dine yönelik bu reformcu yaklaşımı en temelde, tasarladığı yurttaş inşası bağlamında düşünülebilir. Zira Tilly'nin işaret ettiği üzere Batı'da ortaya çıktığı haliyle ulus-devletin, kendine tabi olan kitleleri, dil, din, eğitim gibi toplumsal örüntüleri standartlaştırararak, kültürel açıdan homojen hale getirerek işlediği düşünüldüğünde (1975: 78), iktidarın, İslâm'ın milli bir yorumunu imal etmeye duyduğu gereksinim, yurttaş inşasına dönük kritik bir veçhe olarak anlaşılır hale gelir.

Özetle Kemalist iktidar, Osmanlı İmparatorluğu'nda şekillenmiş haliyle taassuba dayalı olarak somutlaştığını düşündü-

ğü mevcut İslâm anlayışının, yeni rejime uygun hale getirilmesini zaruri görüyordu (Brockett, 2011: 144-145). Bu doğrultuda yürütülecek reform girişimi, iki boyutlu bir fonksiyon üstlenerek, bir yandan inşa edilmek istenen yurttaşın milli kimliğini besleyecek, öte yandan da iktidarın dinî alan üzerindeki denetimine olanak sağlayacaktı. Burada dikkat çekmek gerekir ki, Ankara'da yeni rejimin tesis edilmekte olduğu esnada, Anadolu'da dinin çeşitli yorum ve pratikleri halk üzerinde ciddi nüfuza sahipti. Dolayısıyla reformun, iki aşamalı bir süreçte önce dinin kitleler üzerindeki tesirini sınırlandırmak ve sonrasında da tüm halka, standart hale getirilmiş belli bir din yorumu dikte etmek misyonuyla işlemesi gerekiyordu (Brockett, 1998: 58). İktidar, bu ilk aşamada dinin etkisini azaltabilmek adına, onun "batıl" ve "gerici" inanışlara dayalı, yaygın haldeki formları ile savaşarak, halkı, daha "saf" ve "doğru" bir İslâm yorumuna yönlendirdi (Brockett, 2011: 78). En basit haliyle dinin saflaştırılması fikri, İslâm'ın siyasal olana yönelik tesirini iğdiş etmek ve paralel olarak onu kamusal alanın dışına göndermek anlamına geliyordu (Azak, 2010: 14). Ardından İslâm'ın yeni rejimle uyumlu değerler ekseninde yeniden yorumlanması sonucunda resmî bir çehreye büründürülerek, rejimin yararına seferber edilmesi gündeme geldiğinde bunun ölçüsü olarak "bize has" bir millilik referans noktası belirlendi. Bu anlamda Kemalizm'in; rasyonel, milli ve bireyin özel alanında hüküm sürmesine müsaade edilen, standard/homojen bir İslâm anlayışı geliştirmeye çalıştığı söylenebilir (Azak, 2008: 162). Burada tasvir edildiği biçimiyle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde, dinin resmî ve homojen bir yorumu inşa edilirken, iktidar tarafından Cumhuriyet öncesinde hâkim olan dinî gelenek, Arap kültürü tesirinde olduğu kabulünden hareketle tutucu ve irrasyonel olarak konumlandırılmıştı.[6] Dolayısıyla dinin bu "yanlış" etkilerden sıyrılarak ele alınması halinde özünde akla ve ilerlemeye

6 Yukarıda Brockett'tan alıntılayarak değindiğim bu varsayım hakkında Masami Arai, II. Meşrutiyet Dönemi'nde Ziya Gökalp ile onu izleyen Fuat Köprülü'nün görüşlerine dayanan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hâkim İslâm geleneğini, kültürel spektrumu itibariyle Arap dünyasıyla özdeş tutarak, bu yöndeki baskın Türkçü paradigmayı oluşturduklarına dikkat çeker (2016: 101).

uygun olduğuna dair bir çıkarımda bulunmak suretiyle gelişen resmî yaklaşım, İslâm'ın, İmparatorluk dönemindeki siyasal ve toplumsal alana etki eden yapısını boşa düşürüyor ve öte yandan da bu yeni ve "bize" uygun haliyle rasyonel ve milli bir din olarak bireyin vicdanında kendine yer bulması arzulanıyordu.

İktidar, Resmî İslâm inşası bağlamında yeniden formüle edilse de Türk ve Sünni kimliği eksenli bir yurttaş inşa etmek istediğinden, mübadele politikaları, sermayenin millileştirilmesi gibi çok boyutlu düzenlemelerle homojen bir ulus tahayyülü doğrultusunda halka bu araçlar vasıtasıyla ulaşmaya çalışmış, ülkenin demografik yapısını da Sünnilik ve Türklük ekseninde dönüştürmenin önünü açıcı politikalar izlemiştir (Sermayenin millileştirilmesi ve mübadele politikalarının bu kimlik eksenli çerçevesine dair kapsamlı bir araştırma için bkz. Aktar, 2004, ayrıca kuruluş döneminde sermayenin millileştirilmesine dönük gayretleri ortaya koyan bir hatırat için bkz. Koraltürk, 2007).

Bu tip teşebbüslerin doğrudan muhatabı olan ve sayısal açıdan çoğunluğa tekabül eden geniş halk kesimlerinin söz konusu girişimleri nasıl alımladığı üzerine düşünmek, Erken Cumhuriyet Dönemi'nin toplumsal yapısına dair –literatürde bugüne dek nispeten göz ardı edilmiş– önemli bir bakış açısı sunar. Bu nedenle elinizdeki eserde, Kemalist iktidarın merkezde ürettiği sekülerleşme politikalarının, taşrada Sünni Müslüman halk kesimlerinin gündelik pratiklerinde nasıl karşılandığı üzerinde durulacak olup, bu gündelik deneyimler direniş kavramıyla ilişkili incelenecek. Gündelik olan üzerine düşünme gereği Joel Migdal'ın erken dönem Türkiye üzerine çalışmalar hakkındaki fikirleri ile bağlantılı olarak izah edilebilir. Migdal, toplumsal ilişkilerin, merkezî iktidar temelli modernleştirmeci politikalar yoluyla düzenlenmesine dönük girişimlerin, halkların direnişleriyle karşılaşarak dönüşüme uğradığı gerçeğinin literatürde sıklıkla göz ardı edildiğine işaret eder (2005: 207-209). Düşünür, kuşatıcı iktidar politikalarının dışında kalabilmenin mümkün olduğundan hareketle modernleştirici projelerin değişime uğratılmasının kaçınılmaz olduğunu savu-

nur. Bu kavrayış ekseninde Migdal'ın önerisi, "günlük" olanın incelenmesidir (2005: 213). Yazar, akademik çalışmalar açısından gerekli gördüğü bu günlük olana odaklanma ihtiyacını şöyle temellendirir (2005: 215); "Daha önce dışlanmış gruplara ışık tutmak yeterli değildir. Zor ama önemli olan bunların modernleşme projesiyle karşılaşmasını, bu karşılaşmanın onlarda yarattığı değişiklikleri ve onların projenin kendisini dönüştürmedeki şaşırtıcı becerilerini aydınlatmaktır."

Burada direniş kavramı, Migdal'ın işaret ettiği dönüştürücü kapasite üzerine düşünebilmeyi olanaklı kılan, eşitsiz güç ilişkilerinin söz konusu olduğu koşullarda tezahür etme halleri bağlamında Michel De Certeau ve James Scott'ın gündelik hayat pratikleri içerisinde gördükleri, iktidar politikalarıyla başa çıkma deneyimleri ekseninde ele alınıyor. Bu anlamda direniş, iktidarın belirlediği düzen ve geliştirdiği stratejiler ile açıktan mücadele etmek yerine uzlaşır görünerek, iktidar tarafından değişime uğratılması hedeflenen alışkanlık ve terkipleri muhafaza etmek adına alternatif pratikler geliştirilmesiyle somutlaşan eylemleri ifade eder. Erken Cumhuriyet Dönemi üzerine yazılmış önemli metinlerin çoğunda halk kesimleri, pasif ve de-organize yığınlar olarak tahayyül edildiklerinden, dönemin siyasal ilişkilerine yönelik analizlerde halkın tavır ve tutumlarına odaklanmaya gereksinim duyulmaz. Literatürün böyle şekillenmesinde bilhassa taşrada yaşayan halk kesimlerini, cahil ve edilgen kalabalıklar biçiminde tasvir eden resmî tarih anlatısının büyük payı var. Bu yönde sarih bir örnek olarak Mustafa Kemal'in sözlerine kulak verilebilir; "Bizi yanlış yola sevk eden kötü niyetliler, bilesiniz ki çoğu zaman din perdesine bürünmüşler, saf ve temiz halkımızı hep 'Şeriat' sözleriyle aldatmışlardır" (Borak, 2004: 63). İktidarın, halkı eski rejimin esaretinden kurtaran mitik bir imge biçiminde sunulması etrafında dallanıp budaklanan resmî anlatı, bir avuç eğitimli Kemalist aydının, dağınık halk kesimlerini aydınlatarak yekpare bir ulus inşa etme gayesini temellendirmeye dönük bir çerçeveye sahip olmasından mütevellit Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında bu kalabalıkların politik özneler olarak tahayyül edilmesi-

ni imkânsız hale getirir. Merkezin dışında olanı, yani halihazırda okunaklı kılınmamış haldekini görmezden gelme eğilimini gerekçelendiren ikinci unsur ise araştırmacılar tarafından çoğunlukla, halk arasında tezahür eden pratiklerde, fail olma haline dönük davranış kalıplarına rastlanamayışıdır. Direniş kavramı ekseninde bu durum, iktidarın çerçevelendirdiği mücadele geliştirme biçimleri bağlamında düşünülebilir. Bu doğrultuda kamusal alandaki görünürlüğü çerçevesinde; toplu eylemler, örgütlü hareketler ile grev ve protestolar ekseninde kavranan mücadele biçimleri dışında geliştirilen pratikler, iktidar cephesinde direniş olarak algılanmaz, hatta genellikle fark edilmezler.[7] Oysa bu çalışmanın Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki gündelik hayat pratikleri bağlamında ortaya koyma iddiasında olduğu üzere, James Scott'ın kuramlaştırdığı haliyle direniş; evrensel ve formel biçimlere içkin bir pratik seti olmak şöyle dursun, bizatihi verili toplumsal koşullar bağlamında şekillenen, ani ve değişken deneyimlere tekabül eder (1985: 309). Dolayısıyla kolektif, sürekli yahut organize biçimlerde tecessüm etmeksizin kamusal alandan haneye çekilerek ve anonim kalarak da pek çok şekilde direniş biçimi geliştirmek olanak dahilindedir (Scott, 2008b: 57). Bu nedenle bu çalışmada Cumhuriyet rejiminin kuruluş döneminde sekülerliğin inşasına yönelik iktidar teşebbüsleri, Sünni Müslüman halk kesimlerinin taşradaki gündelik hayat deneyimleri çerçevesinde geliştirdikleri direniş pratikleri ile ilişkili olarak ele alınıyor. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde teorik bir çerçeve çizilerek, devlet eksenli tarihyazımı sorunsallaştırılıp, dinsellik, sekülerlik gibi kavramların araştırmanın konusunu teşkil eden toplumsal koşullar bağlamında anlamlandırılmasını öneren bir kavramsal yaklaşım geliştirmeyi denedim. Bunun yanı sıra iktidarın sekülerleşme politikalarına taşradaki halkın gündelik

7 James Scott göz ardı edilmeye yatkınlığı bakımından direniş kavramsallaştırmasına yönelik kendi yaklaşımını şöyle ifade eder; "İnsanlığın, örgütlenme ve protesto özgürlüğüne sahip olduğu açık siyasal sistemlerde yaşamayan büyük kısmının, dünyadaki sınıfsal direnişlerin büyük kısmının, gündelik direniş biçimleri olarak adlandırdığım işbu gözlegörünenin dışında işlediğini düşünmeye başladım" (2016: 34).

pratikleri üzerinden bakabilmenin yöntemsel bir çözümü olarak sözlü tarih metoduna başvurmanın elzem olduğu yönündeki kanaatimi tartışmaya dahil ettim.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise öncelikle Cumhuriyet rejiminin kuruluşuna taşradan bakma gerekliliği tartışmaya açılarak, çalışmanın gövdesini teşkil eden, iktidarın sekülerlik politikalarının direniş perspektifi bağlamında analiz edilmesine yönelik uygulanan sözlü tarih çalışmasında elde edilen bulgular, döneme ilişkin hatırat literatürü ile beraber inceleniyor. Bu bağlamda çalışma, taşrada tezahür etmiş olan Cumhuriyet deneyimine dair bir tablo çizilerek sona eriyor.

Bu çalışma yapılırken Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın sekülerleşme perspektifini temellendirebilmek maksadıyla pek çok resmî kaynağa başvurdum. Bu doğrultuda Meclis'te yürütülen tartışmaları izleyebilmek amacıyla TBMM Zabıt Ceridesi, iktidarın konuya ilişkin yasama faaliyetlerini takip edebilmek gerekçesiyle de *Resmî Gazete*'den faydalandım. İktidarın taşradaki varlık biçimlerini anlamlandırabilmek açısından ise Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'nde Siyasi Partiler kataloğunda yer alan Umum Teftiş Raporları ile İntihap Raporları'nı inceledim. Ayrıca kuruluş dönemine ilişkin resmî tarih anlatısını çerçevelendiren kaynaklar olarak Cumhuriyet Halk Partisi[8] kurultay tutanakları, Maarif Vekâleti'nce oluşturulan ilk ve orta mektepler müfredat programları, 1930'lu ve 40'lı yıllarda müfredatta bulunan din ve tarih ders kitapları ile Mustafa Kemal Atatürk'ün konuşma ve demeçlerinden istifade ettim. Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinde yer alan ilgili sicil dosyaları, yazışmalar, tamim ve beyanatları inceleyip, Din İşleri Yüksek Kurul Kararları'nı gözden geçirdim ve Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'nde Diyanet İşleri Başkanlığı kataloğunda yer alan arşiv malzemesini taradım. Erken Cumhuriyet Dönemi'nin ulusal medyadaki tezahürünün seyri adına hem ulusal yaygınlık düzeyi hem de iktidar ile organik bağları sebebiyle *Hâkimiyet-i Milliye* ve *Cumhuriyet* gazetelerini gün gün takip edip, *Ulus, Akşam, Vakit, Milliyet, Yeni Gazete*'yi ise çalışmanın

8 Okumayı kolaylaştırmak adına bundan sonra CHP olarak ifade edeceğim.

kapsamıyla bağlantılı içerikler açısından saptayabildiğim tarihler üzerinden taradım. Bu dönemde muhafazakâr çevrelerce yayınlanan dergilerden *Sebilürreşad* ve *Selamet*'i, merkezde yer alan mütedeyyin kanaat önderlerinin dönemin iktidar ilişkilerine ve taşradaki halk kesimlerine yönelik yaklaşımlarını gözlemleyebilmek maksadıyla takip edip, bu döneme ilişkin dergilerin taranması ve makalelere erişim sağlanması açısından İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) veritabanı ile kütüphanesinden ve İslâmcı Dergiler Projesi (İDP) veritabanından faydalandım. Çalışmanın sözlü tarih yöntemiyle gerçekleştirilen kısımları için İlmi Etüdler Derneği tarafından yürütülen Türkiye'de Yayıncılığın Hafızası Projesi (TYH) kapsamında erişime sunulan görüşme kayıtları ve çıktılardan istifade edip yine bu proje kapsamında 3-4 Ekim 2020 tarihlerinde çevrimiçi olarak düzenlenen Sözlü Tarih Atölyesi'ne katıldım.

Taşradan bakan bir perspektifle Kemalist iktidarın sekülerleşme politikalarının halk nezdindeki tesirlerini irdeleyebilmek adına literatür taraması sonucu tespit ettiğim hatırat çalışmalarını inceledim ve sözlü tarih yöntemiyle çocukluğu Tek Parti İktidarı döneminde geçmiş 19 gönüllü katılımcıyla derinlemesine görüşme yaptım. Metin içerisinde bu görüşmelerin transkripsiyonlarından yapılan alıntılar, anlam kaybına yol açma riskini ortadan kaldırmaya dönük müdahaleler dışında asıllarına sadık kalınarak gerçekleştirilmiş olup, görüşmelerde bahsi geçen üçüncü kişilerin adları, kişilik haklarını ihlal etmemek adına ya değiştirilerek ya da kısaltmalar yapılarak kullanıldı. Çalışmada yararlanılan kaynakların orijinalliğini korumak adına belge, metin ve görüşmelerden yapılan alıntılar, orijinallerine bağlı kalınarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın temel kaynaklarını bu eserler ve mülakatlar oluşturmakta olup bunların yanı sıra dönemi konu alan ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİN HAVINI TERSİNE TARAMAK

> Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan.
>
> – Benjamin, 2012: 42

ALTERNATİF BİR TARİHSEL YAKLAŞIM

Tarihi bir devlet bilimi olarak ele alan Alman filozof Hegel tarih okuryazarlığını devlete bağımlı bir çerçeveye eşitler. Hegel'e göre tarihten bahsedebilmenin koşulları, ancak bir devlet çatısı altında mümkündür. Onun devlet eksenli yaklaşımı kuşkusuz tarih ile sınırlı kalmaz. Bilakis bir disiplin olarak tarihi, yalnızca devlet ile ilişkili olarak düşünebilmenin olanaklı oluşu, filozofun kuramında devleti ayrıcalıklı bir konumda değerlendirmesinin bir sonucudur. Hegel'in düşüncesinde devletin merkezî konumu, tıpkı tarih gibi filozofun insanı ele alışında da sarahatle görülür (1995: 111):

> İnsan yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur. Eğitimin tüm amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır... İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: Özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm

> tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Çünkü onun tinsel gerçekliği, bilen kişi olarak kendi özünün, us yanının onun için nesneleşmesi, nesnellik ve dolaysız bir varoluş kazanmasıdır: Ancak böyle bilinçlenir, ancak böyle törel olur, devletin tüzel yaşamında yerini alır. Çünkü doğru-olan, genel ve öznel istencin birliğidir: Genel de devlette, yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar.

Hegel'in insana dair geliştirdiği bu kavrayış, devleti oluşturan halk üzerine şekillendirdiği yaklaşım doğrultusunda tarih meselesiyle ilişkili hale gelir. Zira öznenin tarihsel bir ürün olduğunu düşünen Alman filozof, bir halkın da tarih yoluyla kendi bilincine varabileceğini savunur (2006: 125). Bu düşünceye göre, bir halk ancak tarih yoluyla tikelliklerinden sıyrılarak evrensel olana, yani bu anlamda töreler ve düzenlemelerin kurumsal biçimi olan yasalara kavuşabilir ve bu yasaların güvencesi altında kendi bilincine ulaştığı ölçüde var olabilir (2006: 125). Bu yaklaşımın sonucu; halkı ve dolayısıyla onun üzerinde devleti şekillendiren mefhum olarak tarihi öne çıkarmaktır. Böylelikle Hegel dolaylı olarak, devletle ilişkili bir tarih kavrayışının halkları da inşa ettiğini söylemiş olur. Bu düşüncenin doğal sonucu ise dünyayı, "tarihi olan halklar" ve "tarihe konu olan halklar" halinde ikiye ayırmaktır.

> Kendine özgü Afrika karakterini kavramak güçtür. Çünkü bizim durumumuzda sık sık her tasarımda bulunan şeyi, Evrensellik kategorisini, onun durumunda bütünüyle bir yana atmamız gerekir. Negrolar durumunda karakteristik olan şey, tam olarak bilinçlerinin henüz herhangi bir sağlam nesnelliğin sezgisine ulaşmamış olmasıdır... Birey olarak kendisi ile özsel evrenselliği arasındaki ayrım güdük birliği içindeki ayrımsız Afrikalının henüz ulaştığı bir nokta değildir ve bu yüzden Kendi'nin başkası ve ondan daha yüksek olacak saltık bir Varlığın bilgisi bütünüyle eksiktir (2006: 76).

Tarih Felsefesi'nde yer alan bu pasajdaki "bizim" vurgusu Hegel'in, kendisini tarihi olan bir halkın parçası olarak gördü-

güne delalet eder. Afrika ise ancak tarihe konu olabilir o kadar. Hegel burada, "evrensel" olandan yana saf tutarak, yeryüzünü tarihi olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye bölebilmeyi meşru göstermek ister gibidir. Zira nihayetinde filozofa göre, tikel olanın dünyaya verebileceği "kayda değer" pek bir şey bulunmaz (2006: 80-81):

> Daha sonra bir daha sözünü etmemek üzere Afrika'yı bırakıyoruz. Çünkü dünya-tarihsel[1] bir bölge değildir. Gösterecek hiçbir devimi ve gelişimi yoktur. Onda, daha doğrusu kuzeyinde olmuş olanlar, Asya ve Avrupa dünyalarına aittir... Aslında Afrika ile anladığımız şey, tarihsiz, açınmamış, henüz doğal tine kısıtlı bir tindir ve burada yalnızca Dünya Tarihinin eşiğinde duruyor olarak sunulmalıdır.

Alman filozofun yaklaşımı doğrultusunda kayda değer olma mefhumu oldukça belirleyici bir içerik taşır. Çünkü bu mefhum bir yandan tarihsiz olmayı aynı zamanda –kaydedilmeyecek denli– önemsiz olmaya eşitlerken, bir yandan da ancak tarihli olanın, neyin kayda değer olup olmadığını belirleme hakkına sahip olduğuna işaret eder. Bugün dile pelesenk olmuş biçimde kullanırken hemen akla gelivermiyor olsa da özünde coğrafi anlam içeren terimlere, ideolojik değerler atfederek, doğuyu "Doğu", batıyı da "Batı" yapan, bu kayda değerlik meselesidir. Bu yanıyla tarih disiplini, kayda değer olanın, kayda değer gördüğüne dair düştüğü notlar olarak düşünülmelidir.

Hegel, Afrikalılar gibi Hintlilerin de tarihleri olmadığını pek çok kez belirtmiştir (2006: 125-126). Dolayısıyla onun anlayışında tarih, idealize ettiği devlet türünde açığa çıkmaya mahsustur. Bu noktada Hegel, devlet, tarih ve halk arasında kopmaz bir bağ kurar. Kuramını, biri olmadan –ki o "bir" ayrıcalıklandırılmış olan ve etik yaşamın tezahürü konumundaki ev-

---

1 Hegel'in tarih yaklaşımına eleştirel bir tavır alan Ranajit Guha bu terimi şöyle açıklar (2006: 14-15); "Hegel bu terimi kuşkusuz Aydınlanma'dan miras aldı. Fakat bu terimi öyle bir biçimde işledi ve ona öyle yepyeni bir içerik bahşetti ki sonunda Dünya-tarihi "Tarihteki Akıl" ile eşanlamlı hale geldi. Dünyayı ve dünyanın tarihselliğini oluşturan fenomenlerden her türlü somutluğun çekip çıkarılmasına imkân tanıyan bir tarih görüşüdür bu."

rensel devlettir– diğerleri vücut bulamayacak şekilde tasarlar (2004: 138, 143). Burada karar mercii elbette devlettir. O devlet de Batı'da bulunur. Dolayısıyla tarihi yazan kalemi tutan el, bizzat Batılı devlete aittir. Burada oryantalist[2] tarih yazınının düşünsel köklerini görmek mümkündür. Hegel'in yaklaşımından, Batılı devletlerin, halkları, tarih dolayımıyla inşa etmeye çalıştıkları ve yine tarih dolayımıyla hangi halkların, devleti –dolayısıyla tarihi– olup olmadığını "belirledikleri" sonucuna ulaşabiliriz. Bu bölümün daha ilk cümlesinde değinilen "tarih okuryazarlığı" lafzıyla ifade edilmek istenen ana mesele de halkların okuduğu ve yeniden ürettiği tarihlerinin burada işaret edilen biçimde egemen tarafından, belli bir amaç uğrunda yapılandırıldığıdır.

Bu yapılandırma temelde toplumsal bellek kavramıyla ilişkilidir. Toplumsal bellek, Benedict Anderson'un "hayalî cemaatler" kavramını ele alışı ile paralel şekilde düşünülebilir. Zira Anderson tarihi, toplumsal bağlamda hatırlama ve unutuş deneyimlerini biçimlendiren bir aparat olarak düşünür. Bu yanıyla devlet; okullar, kitaplar gibi kaynak ve araçlar vasıtasıyla toplumun düşünsel çerçevesini belirlemeye çalışır. Toplumsal bellek ile geçmiş arasındaki bağı kuran tarih disiplininin bu açıdan üstlendiği en önemli fonksiyon, şimdide bir geçmiş tahayyülü oluşturabilme kapasitesidir. Bu kapasite aslında geçmişin yapılandırılması dolayımıyla bir "şimdi" inşa edebilme olanağı taşıdığı ölçüde kritiktir. Enzo Traverso belleği, söz konusu içeriği doğrultusunda; geçmişin şimdiki zamanda oluşturulan kolektif tasarımı olarak tanımlar (2009: 4-5). Yazar, belleğin, tarihyazımı yoluyla egemen adına nasıl yapılandırılmaya çalışıldığına dikkat çeker. Bu doğrultuda ulusal bellek, anımsananlar ile unutulanlar arasındaki gerilimin bir ürünü haline gelir (Traverso, 2009: 64). Bu yaklaşım tarihin, geçmişe dönük iki yönlü bir faaliyet sahası olduğunu gösterir. Egemen adına

2 Oryantalizm kavramı, Edward Said'in (2013) çerçevesini çizdiği yaklaşım doğrultusunda, üstün bir Batı imgesi oluşturabilmenin veçhesi olarak bir tür öteki biçiminde Şark temsili üretmeye dönük bilgi rejimlerine hâkim olan anlayışı ifade eder. Ayrıca oryantalist düşünce repertuarının Kemalizm'in şekillenmesine yönelik etkilerini soruşturan bir çalışma için bkz. Zerman, 2022.

ve hatta egemen tarafından yapılandırılagelen tarih, toplumların neyi, ne şekilde hatırlamaları gerektiğiyle ilgilenmekle kalmaz, onların neleri, ne ölçüde unutmaları gerektiğine yoğunlaşan etkin bir çabayı da ifade eder. Paul Connerton, tarihin aynı zamanda bir unutma kapasitesi olarak tezahür edişine, özellikle yeni bir rejimin kuruluş safhasında geçmiş ile şimdi arasına çekilmesi gereken katı mesafe ihtiyacı doğrultusunda vurgu yapar (2014: 26). Bu boyutuyla unutma ediminin de iki yönlü bir yapısı söz konusudur. Zira devlet için unutulması icap eden ve unutulmasına karşı teyakkuz halinde olunması gereken geçmiş tasarımları söz konusudur. Bu çalışma açısından unutma-hatırlama pratiklerinin önemi, bu pratiklerin merkezine neyin yerleştirildiği meselesiyle ilgilidir. Yani hatırlanmaya değer görülen nedir yahut unutulması elzem olan nedir? Bu basit görünümlü soruya cevap bulmak, iktidar ile tarih arasında kurulan bağın derinliğini açığa çıkarma imkânı taşıması bakımından oldukça meşakkatlidir.

Bu soruyu yanıtlamak için Maurice Halbwachs'ın toplumsal hafızaya yönelik yaklaşımını göz önünde tutmak gerekir. Halbwachs, her bellek yoklama ve anımsama girişiminin kolektif bir eylemi ön gerektirdiğine dikkat çeker (2016: 346); "Toplum, koşullara ve zamana göre, geçmişi çeşitli biçimlerde gözünde canlandırır, uzlaşımlarını değiştirir. Bu uzlaşımlara genel olarak uyulduğu için, toplumun üyelerinin her biri, anılarının yönünü kolektif hafızanın evrildiği yöne doğru çevirir." Halbwachs'ın yaklaşımına göre geçmiş, yaşandığı şekliyle bireyin bilincinde var olamaz. O artık bir toplumsal zemin içinde yeniden şekillenir ve biz bireyin bilincinde ancak geçmişin aldığı bu halin bir tür yansımasını görebiliriz. Çünkü düşünüre göre (2016: 348, 359); "hafıza, kolektif bir işlevdir" ve "bireysel olan, kolektifte mümkündür." Toplumsal bir mefhum olarak hafızayı ele aldığımızda, bu toplumsallığın nasıl vuku bulduğu sorusuna yanıt verilmesi gerekir. Zira üst satırlarda hafızayı yapılandıran olarak toplumu değil ama egemeni işaret etmiş bulunuyorum. Hafıza meselesi doğrultusunda toplumsal belleğin oluşumuna yönelik olarak bu çalışmadaki yaklaşımı-

mı, egemen olanın unutma ve hatırlama pratiklerini işe koşarak, topluma düşünsel bir çerçeve sunma gayesiyle hareket ettiği tespitinden hareketle temellendiriyorum. Toplumu yönlendirme maksatlı bir düşünsel çerçeve inşa edebilmek için, kuşkusuz ki unutma ve hatırlamanın yegâne alanı olarak tarih disiplininden daha elverişli bir araç bulunamaz. Bu noktada genellikle tarihyazımının objektifliğinin şaşmaz bir ölçüsü olarak imlenen "arşiv"den söz etmek gerekir.

Geçmişe dair, belli metodolojik kaygılarla üretilmiş akademik eserlerin, "bilimselliği"nin ve genelde bununla aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bir kelimeyle "geçerliliği"nin en belirleyici ölçütü, daima söz konusu eserlerin arşiv belgelerinden ne oranda beslendiğiyle ilişkili olmuştur. Bu önerme, Türk Siyasal Hayatı başlığı altında derlenebilecek literatürü oluşturan kıymetli eserler için de neredeyse bütünüyle geçerlidir. Bu akademik alışkanlığın yarattığı en önemli zaaf, arşivin kendisini sorgulanabilir olmaktan azade kılmasıdır. Burada sorgulanabilirliği vurgulayarak bir arşiv belgesinin gerçek olup olmadığından ziyade sanıldığı kadar anlamlı olup olmadığına ilişkin daha derin bir probleme işaret ediyorum. Çünkü arşivin nasıl oluşturulduğu yeterince sorgulanmaz. Aksine arşiv, kendinden menkul bir objektiflik alanı olarak kabul edilip, literatürdeki tüm tartışmalardan azade bir üst mercii yerine konulur. İşte literatürdeki bu hâkim yaklaşım, arşivin de belli bir "ayıklama" eylemine dayalı olarak inşa edildiğini gizler. Aşağıda bu yöndeki görüşlerine yer verdiğim Michel-Rolph Trouillot'un yaklaşımı (2011: 79), arşivin nasıl ele alınabileceğine dair yol gösterici bir tutum sunar:

> Var olanları ve kaybolanları bir cisme kavuşturan kaynaklar ya da arşivler ne doğaldır ne de tarafsız. İkisi de üretim süreçlerinin eseridir... Arşivler derken, olguları ve kaynakları bir düzene sokan ve bir tarihsel ifadenin var olma ihtimalini koşullayan kurumları anlıyorum. Arşivler olguları bir araya getirir. Bir araya getirme işi, edilgen sayılabilecek bir toplama eyleminden ibaret değildir. Daha ziyade faal bir üretim sürecidir.

> Arşivler, toplumsal-tarihsel süreçlerle bu süreçler hakkındaki anlatılar arasında aracılık eden kurumsallaşmış yerlerdir... Nelerin tartışılabilir olduğunun sınırlarını arşivler belirler.

Trouillot, arşivin, pasif bir biriktirme nesnesi olmanın çok ötesindeki rolüne dikkat çekerek, bu kurumun bir tür tarihi yapma/üretme aparatı işlevi taşıdığını da gösterir. Arşiv, üstlendiği bu işlev dolayısıyla egemen ile ilişkili olmanın ötesinde, doğrudan egemeni temsil eden bir kurum olarak düşünülebilir. Arşiv yoluyla kurulan, tarih ile iktidar arasındaki ilişki, Hegelci "tarihin dayanağı ve ortağı olarak devlet" düşüncesini de pekiştirir (Aymes, 2016: 40). Arşivin tarih üretme kapasitesini belirleyen ve bu kapasiteyi işler hale getiren kuşkusuz ki merkezi/kurumsal iktidardır. Trouillot, iktidarın bu kapasiteyi işletmesini, arşivi bir ayıklama süreci olarak imledikten sonra, iktidarın bu ayıklama sürecinde oynadığı belirleyici role dikkat çekerek gösterir (2011: 80). Arşiv ile iktidar arasındaki bu sıkı bağ, arşive zamanla literatür aracılığıyla yüklenen objektiflik halesinin gölgesinde silikleşir. Bu nedenle de arşiv yalnızca içerdiği belgelerin orijinalliği kapsamında tartışılabilirken bu dokümanların hangi amaçla, ne tür ayıklama işlemlerinden geçirildiğine dikkat çeken ve dolayısıyla da belgelerin geçerliliğinden ziyade onların anlamlılığını sorgulayan müdahalelerden genellikle nasibini alamaz. Tarih okuryazarlığındaki bu hâkim tavrın sirayet ettiği eserler; krallar, saraylar, meclisler ve komutanların kadrajda olduğu savaş alanları ile sınırlı bir anlatıya sıkışırlar. Harry Harootunian tarihin, bu problem doğrultusunda giderek ulus-devletlerin seyrini anlatmakla yetinen bir disipline dönüştüğüne vurgu yaparak, gündelik yaşamın tarihin konusunun dışında kaldığını savunur (2004: 181). Harootunian tarih ile devlet arasında yukarıda vurguladığımız ilişkiyi daha derine inerek, ulus-devletin gelişimi bağlamında modern döneme uyarlar. Yazara göre ulus-devlet, temelde geçmişi, şimdi için yeniden inşa eden tarihyazımı ile kurulmuştur (2004: 189). Bu noktada tarihin, halk inşa ederek devleti kuran rolünü de detaylandırarak ulus inşası bağlamında oynadığı

kritik rol üzerinde durulabilir. Zira ulus-devlet inşası ile tarih okuryazarlığı arasındaki bağı şekillendiren güçlü ilişki Türk Siyasal Hayatı söz konusu olduğunda, ilgili literatürü de belirleyici bir etkiye sahiptir.

Benedict Anderson'ın matbaayı, kapitalizmin yarattığı koşullar bağlamında, bir ulusal topluluğun hayal edilebilmesini sağlayan en temel araç olarak imleyişini yukarıda çizilen çerçeve açısından düşünebiliriz pekâlâ (2015: 58). Zira tarih yayıncılığının ulusal inşa bakımından oldukça güçlü düzeyde bir yaratıcı kapasitesi vardır. Tarih anlayışı bu eksende incelendiğinde Hegel'in iktidara, kitlelerin şu anda nasıl düşünmeleri gerektiğini muştulamaya yönelik bir geçmiş anlatısı yaratma olanağı verdiği söylenebilir. Bu durum, tarih anlatısını devlet merkezli ele alan kütüphaneler dolusu eserin nasıl oluştuğuna dair de fikir verici mahiyettedir. Bu tip bir okuryazarlığın bu eserde problematik hale getirilmesindeki temel saik ise, söz konusu eğilimi taşıyan bir literatürün, tarihi, devletler arasında cereyan eden savaşlar, imparatorların imzaladığı anlaşmalar, mağlubiyetler ve zaferlere eşitlemesidir. Böyle bir tarih anlatısı, bir toprağın yalnızca fethi ya da düşüşüyle ilgilendiği gibi bu fetih ya da düşüşün mesuliyetini de ilgili devlet adamına faturalandırmakla yetinerek konuyu kapatmakla maluldür. Söz konusu tarihyazımı ancak, bir tür *krallar antolojisi*[3] teşkil edebilir. Böyle bir antolojinin sayfaları arasında, halklara, onların gündelik yaşantısına ve belki de en önemlisi, onların iktidarla ve iktidara karşı kurduğu ilişkilere yer olmayacaktır.

Tarihin öznesi olarak devlet ve onun tahkim ettiği bir anlatı, ancak hakikatin geçmişe dair sınırlı bir yorumunu yansıtabilir. Bu problemle baş edebilmek için belirlediğim yol; iktidarın ayıkladığı belgelerden oluşan arşive yaslanarak şekillenen bir tarih anlatısıyla yetinmeksizin Erken Cumhuriyet Dönemi'ni daha geniş kapsamlı bir perspektif ile irdelemek ve bu doğrultuda merkezî iktidarı elinde bulunduranların dışında kalan aktörler ve mekânları da hesaba katan bir bakış açısı oluşturabil-

3 Antoloji sözcüğünü, bir analoji kurmanın ötesinde kelimenin taşıdığı seçki anlamına da vurgu yapma gereksinimine istinaden özellikle tercih ediyorum.

mektir. Bu nedenle insanı, toplumu ve devleti tarihselleştiren Hegelci tarih anlayışına karşı alternatif yaklaşımlar üzerinde durulması gerekliliğinden hareket ediyorum.

Walter Benjamin'in kültür ürününü barbarlıkla ilişkilendiren tespiti ve bunun sonucunda tarihin havını tersine taramayı salık veren anlayışı, devlet ile tarihi ilişkilendirerek tarihî "kahramanlık" hikâyeleri ve "zafer takları" üzerinden anlatan Hegelci "dünya-tarihsel" yaklaşım karşısında tarihi, ezenlerin perspektifine dayalı yorumlardan kurtarabilmek için yapılmış güçlü bir çağrı olarak değerlendirilebilir (Benjamin, 2012: 42-43; Löwy, 2007: 32). Benjamin'in, çağrısını pratiğe dökmek için önerdiği yol ise tarihi yazanlarla aramızda kurduğumuz duygudaşlıktan, barbarlık mefhumunu anımsayarak kendimizi kurtarabilmektir (Löwy, 2007: 70). Benjamin'in hâkim tarih anlayışını, tersyüz ederek barbarlıkla eşitleyip, söz konusu tarih yaklaşımına karşı mesafe alışına benzer bir bakış açısı Trouillot'ta da gözlemlenir (2011: 139); "Avrupalıların hâlihazırda meskûn olan toprakları işgal edişini 'keşif' olarak adlandırmak, gelecekte bu olayın nasıl anlatılacağının çerçevesini de çizer. Buna göre, Batı ile temas, farklı kültürlerin tarihselliğinin çıkış noktası olarak ele alınmış olur. Avrupalılar tarafından keşfedilen Öteki, insanlık evrenine nihayet adım atmıştır."

Benjamin, Hegelci tarihselciliğe, Harootunian'ın ifadesiyle "tarihi gölgelediği (*shadowing history*)" için karşı çıkar (Harootunian, 2004). Harootunian (2004), "tarihin gölgelenmesi" ifadesini, Benjaminci denilebilecek bir yorumla, tarihi yazma işini üstüne alan egemenlerin, gerçekleri nasıl karanlıkta bıraktıklarını açıklamak için kullanır. Benjamin'e göre, egemenin başarı ve başarısızlıklarına eşitlenmiş bir tarih anlatısı, gerçeklerin üzerini karartmaktan başka bir şey değildir. Bu homojen-ilerlemeci yaklaşım, tarihi genellemelere dayanarak inceleme temayülünde olduğundan gündelik yaşamı dikkate almaz. Bu tavra karşı olarak Benjamin'in ilgilendiği geçmiş, şimdiye dek gerçekliğin bilinmeyen tarafı olanın, günümüzde açığa çıkabileceğidir, o yüzden en "değerli" olana değil enkaz altında kalana bakmayı tercih eder (Alfredo, 2004: 2, 7). Bu açı-

dan tarihin havını tersine taramak demek, tarih kaynaklarında, egemenin başına gelenlerin ötesinde, halkın gündelik deneyimlerine yer açmaktır. Bir başka ifadeyle, egemenle özdeşleştirilen abidelerin, halk nezdindeki izdüşümlerinin peşine düşmektir. Michael Löwy, Benjamin'den ilhamla şöyle söyler (2007: 64); "Büyük sanat ve medeniyet eserleri tıpkı piramitler gibi ancak çokluğun acıları ve köleleştirilmesi bedeliyle yaratılabilir." Löwy bu tespiti yaparken Bertolt Brecht'in başyapıtlarından biri olan "Okumuş Bir İşçi Soruyor" adlı şiirini aklından geçirmiş olmalıdır.

Walter Benjamin, egemen tarafından bastırılmaya çalışılan, gündelik yaşam deneyimlerinin devrimci potansiyelini öne çıkarmayı önerir (Erdağı ve Dinçer, 2007). Zira gündeliklik, tarihi temsil eden bu asimile edici ulusal anlatıya karşı sürekli bir direniş imkânı yaratır (Harootunian, 2004: 191). Bu bağlamda kavramsal olarak gündelik yaşamı, Harootunian'ın ortaya koyduğu biçimde; "gündelik olanın, şimdiyi düzenlemeye yönelik olarak anlık olayların cereyan ettiği bir mahal olarak değil bir anın kendi sürekliliği ve onu takip eden varoluşsallığı içinde ele alınması" olarak tanımlayabiliriz (2004: 184). Benjamin'in dikkat çektiği, tikel deneyimleri, "evrensel" bir bakışla anlamlandırarak silikleştirme ya da yok sayma biçiminde tezahür eden geleneksel yaklaşım, modern ulus devletlerin, Anderson'un vurguladığı şekliyle homojenize cemaatler olarak yapılandırılmasında en somut görünümünü kazanır. Tıpkı Benjamin'in altını çizdiği, egemenin kurguladığı anlatı karşısında ezilenlerin gündelik deneyimlerinin eriyip kaybolması gibi Anderson da bir hayalî bütünlük kategorisi olarak ulusun tahayyülünün mümkün hale gelebilmesini, gündelik deneyimlerin bastırılabilmesiyle açıklar (2015: 20).

Bu nokta bizi tekrar ulus-devlet ile tarih okuryazarlığı arasındaki sıkı ilişkiye döndürür. Benjamin'in *Tarih Üzerine Tezler*'inin temelini oluşturan, egemene atıfla kapsayıcı, genelleştirici anlatılara direnerek gündelik deneyimlerin seyrini sürebilmeyi savunan yaklaşım, tarih okuryazarlığı açısından, tarih ile iktidar arasındaki ilişkiye mesafe alarak bakmayı gerektirir. Bu-

rada benimsenen Benjaminci tarih yaklaşımının yöntemsel temeli ise yine Hegelci tarih felsefesini karşılarına alarak tarih kuramlarını geliştiren Friedrich Nietzsche ve Michel Foucault'nun düşüncelerine dayanır. Bu filozofların Hegelci tarih felsefesine karşı geliştirdikleri perspektif, gündelik olanın tarih anlatısının dışında bırakılmasına karşı bir direnme imkânı sunduğu ölçüde bu incelemenin metodolojik yapısına temel teşkil eder.

KURAMSAL YAKLAŞIM

Hegel için "fark" bir bütünlüğün vücut bulabilme kapasitesine yönelik taşıdığı potansiyel bakımından anlamlıdır. Bütünlüklü bir mutlak hakikat fikrini taşıdığı ölçüde Platon'a yaklaşan Alman filozofun, köle-efendi diyalektiğini temellendiren düşünce, tam olarak budur. Yani farkın tezahürü, karşısındakini olumsuzlama ile gerçekleşir ve mutlak olan hakikatin bilgisine ulaşabilmeyi mümkün kılar. Bu diyalektik anlayış, bir süreç fikrini içerir. Bütünlüğe, farkı aşarak-olumsuzlayarak ulaşabilmenin yöntemsel adı olarak diyalektik, söz konusu bu süreç içerisinde gerçekleşir ki Hegel tin kavramının seyri üzerinden bu sürecin başlangıç ve sonuna işaret ettiği ölçüde yöntemini determinist bir yorumla temellendirmiş olur. Sonuç olarak Hegel'in, tarihi, kendi içinde taşıdığı amacını gerçekleştirme saikıyla ilerleyen, bütünlüklü ve erekselci bir süreç olarak okuduğu söylenebilir.

Nietzsche, Hegel'in tarih felsefesine temellerinden karşı çıkar. İlk olarak perspektif kavrayışıyla, Hegel'in terminolojisinde mutlak olarak görülen hakikatin bir ve saf olmadığına dikkat çekerek, nesnellik anlayışını sorunsallaştırır ve "değer"in dışarıdan atfedilen bir mefhum oluşuna vurgu yapar (2010: 191):

> İçyüzünü kavradıklarımız: Tüm değer takdirleri kesin bir perspektiften yapılır: Bireyin, bir topluluğun, bir ırkın, bir devletin, bir kilisenin, bir inancın, bir kültürün korunması perspektifinden. Değer takdirlerinin daima bir perspektiften yapıldığını unuttuğumuz için, tek bir birey kendi içinde çok

büyük miktarda çelişkili değerlendirmeler ve sonuç olarak çelişkili dürtüler taşır. İnsanda, içlerinde mevcut tüm içgüdülerin oldukça kesin görevlere cevap verdiği hayvanlara kıyasla insanın hastalıklı halinin açıklaması budur.

Nietzsche burada değerlerin toplumsal olarak inşa edilme kapasitelerine dikkat çeker. Bu açıdan tarih disiplini oldukça belirleyicidir çünkü değer üretiminin temel referans noktalarından biri olarak işler. Nietzsche de buradan hareketle toplumsal uzamda değerin nasıl atfedildiği ve meşrulaştığı meselesini sorunsallaştırır. *Ahlâkın Soykütüğü* eserinde; "Ahlâkın kökeni ile amaca götüren birçok araçtan sadece biri olması nedeniyle ilgileniyordum. Beni asıl ilgilendiren ahlâkın değeriydi," diyen Nietzsche bir olgunun değerinin, onun özünde var olduğu kabulünü reddederek, değerin toplumsal koşullar çerçevesinde ve sonradan ortaya çıktığını, bu yüzden de farklı koşullarda farklı içerik ve işlevler taşıdığını savunur (2011: 11).[4] Böylelikle tarihi, bir nesnenin kökenine işaret etmeye indirgeyen, bir şeyi onun şeceresine eşitleyerek kavramaya çalışan yaklaşımları eleştirerek, perspektife dayalı olduğu ölçüde değişen-dönüşen mefhumları anlamanın yolunun, onların kökenlerine bakmaktan ibaret olamayacağına işaret etmiş olur. Dikkatini köken üzerine yoğunlaştırmış araştırmalar, şeylerin kaynaklarını, onları izah etmenin yegâne yolu olarak, kültür veya tarihe bakarak bulabileceklerini iddia ederken, Nietzsche felsefe tarihinde her şeyin taşıyıcısı olarak görülerek ele alınmış öze dair tüm kavramları reddeder (Mahon, 1992: 82; ayrıca bkz. Bayar, 2004).

> Tarihi bu biçimde nesnel olarak düşünmek, yani her şeyin art arda geldiğini düşünüp tek tek olaylardan bir bütün örmek, her yerde, olaylarda bulunmayan bir amaç birliğinin oraya yerleştirilmesi gerektiğini varsaymak, tiyatro yazarının gizli işidir (Nietzsche, 2009: 46).

---

4 Nietzsche bu yaklaşımını şöyle örneklendirir (2011: 11); "Cezanın yıldırıcı işlevi, Dr. Ree'nin düşündüğünün aksine, ne cezanın özünde ne de kökeninde vardır – bu işlev cezaya belirli şartlar altında sonradan yüklenmiştir ve her defasında da yeri gelmişken, bir eklenti olarak."

Nietzsche tarihin bir bütünsellik içinde ele alınmasının, pozitivizmin de etkisiyle genel yasalar yoluyla açıklama yapma çabalarına yol açtığına işaret eder. Böylelikle mikro ölçekli tüm toplumsal ilişkilerin, kendi dinamikleri dikkate alınmaksızın genel kabullere dayalı olarak anlamlandırılmasını eleştirir ve gündelik yaşam pratiklerini silikleştirici yaklaşımlara karşı çıkar (2009: 48):

> Umarım ki tarih bilimi de asıl öneminin, sanki bir tür çiçek ve meyveymiş gibi genel düşüncelere dayanmadığını: asıl değerinin, bilinen belki de sıradan bir konuyu, gündelik bir ezgiyi zekice yeniden betimlemeye, yükseltmeye, kapsayıcı bir simge haline getirmeye ve böylelikle özgün konudan, derin fikirden, güç ve güzellikten oluşan bir dünyanın varlığını sezdirmeye dayandığını görsün.

Şimdinin değerini yücelten bir eğilimle ve belli bir anlamlı bütünsellik fikrinden hareketle tarihi, geçmişten bugüne doğru bir ilerleme olarak ele alan Hegelci yaklaşım karşısında Nietzsche, tarihi "şimdi"den başlatır; "Tarih şimdiyle başlar, belli bir ayrıma varana dek zamanda geriye doğru gider. Sonra ayrımın dayattığı dönüşümün izini sürerek tekrar ileriye doğru yönelir. Bu sırada bağlantılar kadar kopuklukları da korumaya özen gösterir" (Sarup, 2004: 89). *Ahlâkın Soykütüğü* ve *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* eserleri, bu yaklaşımla değerlendirildiğinde "şimdi"yi, "geçmiş" karşısında kategorik olarak üstün tutan anlayışa birer reddiye olarak düşünülebilirler (Nietzsche, 2009: 49-50; Sarup, 2004: 89). Şimdi ile geçmiş arasındaki, şimdide olanın meşruiyeti ve üstünlüğüne dayalı dizgenin dışına çıkıldığında, bütünsel perspektifin de aşılabilme olanağı doğar. Böylece tekilliklerin soruşturulması mümkün hale gelir.

Buraya kadar vurguladığım düşünsel çerçeve ekseninde, Dionysoscu yaratıcılık ve olumlama kapasitesine olan inancıyla insanın dönüştürücü gücüne işaret eden Nietzsche'nin, insanı "tarihin gücü" karşısında edilgen kılan Hegelci tarih felsefesine açıkça karşı çıktığı ifade edilebilir (2009: 65-66). Bu açıdan tarihi, teleolojik biçimde şematize edilmiş bir süreç olarak düşü-

nen Hegel'e karşı, Nietzsche'nin ortaya koyduğu yaklaşım, tekilliklere ve öznenin dönüştürücü gücüne dikkat çektiği ölçüde tarihsel olanı farklı bir kavrayışla ele alabilmenin olanaklarını yaratır ve filozofun *soykütükçü* metodu bu bağlamda somutlaşır. Soykütükçü çözümleme, geleneksel tarih anlayışının yaslandığı, olayları çizgisel bir süreç içine yerleştirerek, önemli olduğu düşünülen dönem ve kişiler üzerine yoğunlaşan bütünlükçü dizgeler karşısında, kendine belirli başlangıç ve son noktaları tespit etmeyerek, geleneksel tarihin göz ardı ettiği tekilliklere yönelerek, onların tarihten dışlanmalarına karşı çıkar (Sarup, 2004: 90). Böylelikle soykütük yöntemi ile tarihsel başlangıçlara dayalı bütünsel dizgelerle düşünmek yerine, bu amaç doğrultusunda sonradan, ayıklanarak düzene sokulmuş, tekil, süreksiz, akışkan olay ve bilgiler su yüzüne çıkarılmaya çalışılır ve herhangi bir olayı meydana getiren koşulların çeşitliliğine odaklanılır (Nietzsche, 2009: 46-48; Sarup, 2004: 90-91).

Nietzsche'yi soykütükçü filozof olarak tanımlayan Gilles Deleuze, onu Antik Yunan ozanı Hesiodos ile ilişkilendirir (2016: 3). Bu benzetme, Nietzsche'nin yöntemini, Antik Yunan'daki anlatı geleneğinin içerdiği Homeros ile Hesiodos arasında kurulabilecek bir karşıtlık üzerinden yeniden anlamlandırır. Deleuze, Homeros'un kralları ve tanrıları hikâyenin merkezine alan eserleri karşısında dönemin alt sınıflarının gündelik yaşamlarına dair anlatılar kaleme alan Hesiodos'u öne çıkarır.[5]

---

5 Hesiodos üzerine Türkçe'deki en değerli kaynak olma niteliğini hâlâ koruyan Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın hazırladığı *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*'nda Eyüboğlu ve Erhat da benzer bir karşılaştırma yaparak Homeros ile Hesiodos'u şöyle değerlendirirler; "Homeros destanlarını ne kadar sevsek, onları okurken ne kadar öğrensek, faydalansak, zevk duysak [da], birkaç dizenin dışında, kendimiz gibi insanlara, küçük insanlara rastlamayız bu yapıtlarda. Yiğidin, yarı tanrının, üstün insanın dışında, orta halli insanın güncel yaşamını derdi, acısı, sevinci, sorunu ile dile getiren ilk ozan Hesiodos'tur, hem de bunları kendi yaşantısı içinde ele alarak, inceleyerek" (1977: 25). Burada çok kısaca bu iki Antik Yunan ozanının eserleri üzerinden söz konusu farklılığa değinilebilir. İlk olarak Homeros'un *Odysseia*'sında, İthake Kralı Odysseia'nın Truva Savaşı'ndan sonra ülkesine dönme macerası konu alınırken, *İşler ve Günler* eserinde Hesiodos, kardeşi Perses'e çalışma hayatı, komşuluk ilişkileri, aile kurma gibi konularda tavsiyeler sunan bir anlatıcı hüviyetinde dönemin gündelik yaşamına odaklanır.

Deleuze'ün kurduğu bu ilişki, değerin gündelik ilişkiler içinde tecessüm eden bir yanı olduğuna işaret ederek bu çalışmaya Nietzscheci bir perspektifin dahil edilebilmesine kapı aralar. Zira Nietzsche'nin soykütükçü tarih felsefesi, fenomenlerin, egemen olanın onlara atfettiği değeri sabite olarak ele aldığı düşünce biçimlerine karşı çıkar. Bu doğrultuda da fenomenin kendi kökeninden kaynaklandığının öne sürülmesi yerine, fenomenin taşıdığı bu değerin anlamını, güç ilişkileri doğrultusunda sürekli değişen bir şey olarak düşünüp, bu ilişkileri sadece iktidar merkezlerinde değil toplumsal yaşamın her uzamında gözlemeyi ifade eder. Zira Nietzsche'ye göre bir değer ile karşılaştığımızda bu kendinde bir değer değildir çünkü doğa değerden azadedir. Dolayısıyla değer, insanlar tarafından bir fenomene belli bir zamanda –geçici olarak– yüklenen bir şeydir (1974: 242).

Nietzscheci soykütüksel yaklaşım, bilhassa Michel Foucault'nun eserlerinde temel bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'nin yaklaşımından hareketle yola çıkan Foucault, şeylerin soykütüksel soruşturmalarına dayalı olmayan bir tarih çabasının metafizikselliğe hapsolmak anlamına geleceğini düşünür. O, bütünsel ve ereksel bir tarih anlayışı yerine olayların tekilliği içindeki anlamlarına duhul etmenin yöntemi olarak soykütük kavramına yönelir (Foucault, 2011a: 231). Tıpkı Nietzsche gibi Foucault da hakikatin, nesnenin derinliklerinde yani özünde olduğunu savunan ve bu yüzden değeri, nesnenin kökeninde arayan özcü felsefeye karşı olup değerin inşa edildiğine işaret eder:

> Soybilimci, metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye özen gösterirse, ne öğrenir? Şeylerin ardında, "çok başka bir şey"in var olduğunu: Onların özsel ve tarihsiz sırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı olan figürlerden yola çıkarak özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrını (2011a: 233).

Foucault toplumsal yaşamı, egemen ile onun tabiiyetindeki kalabalıklar arası ilişkiler gibi sabit ve tek yönlü bir çizgi üzerinden değil, tekil olayların izini süren bir yaklaşımla her ala-

na nüfuz eden güç mücadeleleri biçimindeki iktidar ilişkileri halinde ele alır. Düşünürün tarihsel olaylara yönelik yaklaşımı da benzer şekilde geçmişi türdeşleştiren anlatılar yoluyla tekillikleri göz ardı eden geleneksel tarih yaklaşımının yerine iktidar ilişkilerinin her alanda tezahür ettiği görüşünden hareketle Nietzsche'nin fikirleri ile örtüşür (Sarup, 2004: 113). Geçmişin bu kavrayışla ele alınabilmesi ancak tarih anlayışının soykütüksel biçimde oluşması halinde mümkün olur.

> "Gerçek" [effective] tarihi, tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: insandaki hiçbir şey –bedeni bile– diğer insanları tanımasını ve onlarda kendini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir. Tarihe yüzünü dönmek ve onu bütünlüğü içinde kavramak için yaslanılan şeyleri, tarihi sürekli, sabırlı bir hareket olarak dile getirmeyi sağlayan şeyleri; tüm bunları sistematik olarak parçalamak gerekir (Foucault, 2011a: 243).

Foucaultcu anlamda soykütük; tarihi mutlak bir devamlılıkla tezahür eden doğrusal bir akış halinde kavramaya karşı olup, olayları, kopuşları, bozulmaları ve rastlantısallıkları göz önünde tutarak ele alabilmenin yöntemidir (Rabinow, 1984: 95). Bu açıdan yöntem olarak soykütük, ilerlemeci bir şema dahilinde bütüncül bir tarih okumasına endeksli bir analiz yerine olayları kendi tekillikleri içinde anlamaya çalışma çabası olarak düşünülebilir (Revel, 2012: 111; Muldoon, 2014: 110).

> Bizim tanıdığımız haliyle dünya, temel özelliklerin, nihai anlamın, ilk ve son değerin yavaş yavaş ortaya çıkması için tüm olayların silindiği, öz itibarıyla basit bir figür değildir; tersine, iç içe girmiş sayısız olaylardır (Foucault, 2011a: 244).

Foucault'nun yaklaşımından hareketle, tarihin, nihai amacı doğrultusunda kesintisiz biçimde ilerleyen bir süreç olmayıp aksine sürekli olarak kesintilere uğrayan, bütünsel bir dizge olmanın ötesinde tekilliklerin dönüştürücü potansiyellerinin açığa çıktığı güç mücadelelerinin yaşandığı bir alan olduğunu savunuyorum. Dolayısıyla çalışmanın amacı ve en önemli yön-

temsel kaygısı; din, laiklik, sekülerlik, İslâm gibi kavramların, kendinden menkul anlam yüklemeleriyle ele alınıp, toplumsal olana kendini dayatan, tarih üstü, verili sabiteler olarak düşünülmesine karşı durabilmektir. Şeylerin toplumsal ilişkiler ve güç mücadeleleri doğrultusunda –ve bitimsiz biçimde– inşa edildiği yönündeki Foucaultcu yaklaşım doğrultusunda, din, laiklik, sekülerlik, İslâm gibi kavramların da dönemler, konumlar ve koşullarla bağlantılı olarak değiştiği, dönüştüğü, inşa edildiği ve tekrar tekrar –farklı biçimlerde– üretildiği fikri bu çalışmanın düşünsel zeminini oluşturur. Bu doğrultuda söz konusu kavramlara birer öz ve bu öz bağlamında da tarihsellik atfedilerek geliştirilen yaklaşımlara eleştirel yaklaşırken, bu kavramları, imlendikleri mevcut koşullar bağlamında ve nüfuz ettikleri ilişkisellikler ölçeğinde incelemeye gayret gösteriyorum.

Soykütükçü yöntemi benimseyen Talal Asad'ın görüşleri konunun bu perspektiften ele alınmasına yardımcı olabilir. Zira Asad, *Sekülerliğin Biçimleri* adlı eserinde; "Bence sekülerin ne tekil bir kökeni ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği vardır," derken ve *Dinin Soykütükleri* eserinde de; "Dinin evrensel bir tanımı olamaz çünkü dinin kurucu öğe ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür. Tarih aşırı bir tanımı geçerlilikten yoksundur," tespitinde bulunurken hem yukarıda ele alınan tarih felsefesi yaklaşımları bakımından Nietzsche ve Foucault üzerinden ele aldığım eleştirel pozisyondan hareket eder hem de bu kavramların toplumsal ilişkiler doğrultusunda inşa edilen olgular olduğu görüşünü savunur (Asad, 2007: 38; Asad, 2015: 44).[6] İslâm örneği üzerinden dini, antropolojik bir yaklaşımla ele alan Asad, dinin kavramsallaştırılmasının yani ona zaman aşırı bir öz atfedilmesinin dinin anlaşılabilme-

6 Asad'ın sekülerlik anlayışına yönelik bir eleştirel yoruma değinilebilir. Asad okumalarımda ulaştığım görüşün tam aksi yönde çıkarımlarda bulunan Hadi Enayat, Asad'ı, sekülerlik kuramı üzerinde çalışırken yalnızca modern Hıristiyanlık ekseninde bir düşünce geliştirmekle mahkûm etmekte olup Asad'ın teorik perspektifinin İslâm'ı ikinci plana iten, Batı merkezli bir yaklaşıma yaslandığını savunur. Enayat'ın Asad'a yönelik eleştirel yaklaşımı için bkz. Enayat, 2017: 8-10, 16.

si önündeki en büyük engel olduğunu ifade eder (1986: 2-3). Bu anlamda dinin analitik bir kategori halinde düşünülmesi, bir dini –İslâm– başka bir dine dayalı –Hıristiyanlık– şablonlar üzerinden anlamlandırma eğilimini tetikleyerek, hem ele alınan mevcut durumun tespitini imkânsız hale getirecek hem de oryantalist düşüncelerin gelişimini besleyen bir etki yaratacaktır (Asad, 1986: 6). Bu etkinin kaynağına ilişkin olarak Tomoko Masuzawa'nın *The Invention of World Religions* [*Dünya Dinlerinin Keşfi*] başlıklı eserinde oldukça ikna edici görüşler yer alır. Masuzawa, modern toplum tanımının, Batı'nın hegemonik gücü doğrultusunda yekpare bir mefhum olarak ele alınmasının, dinin toplumsal yaşamdaki konumunu belirleyici bir rolü olduğu gibi, Batı'da geçerli din anlayışının evrenselleştirilerek tüm dünya geneline idealize edilmesini de beraberinde getirdiğini öne sürer (2005: 12). Masuzawa'nın görüşü özellikle oryantalist literatür anımsandığında oldukça geçerlidir. Zira bu durum hem din, ulus-devlet, laiklik gibi kavramların zamandan ve mekândan bağımsız olarak tarih üstü biçimde anlamlandırılmalarına yol açar hem de söz konusu anlamlandırmaların düşünsel kaynağının mevcut hegemonik güç ilişkilerine tabi oluşu bağlamında gündelik yaşamın, tikelliklerin ve uluslararası alanda da güçlü konumda olmayan toplumların göz ardı edilmesini beraberinde getirir.

Dinsel yaşamın, tezahür ettiği zaman ve uzamdaki mevcut koşullardan azade biçimde anlaşılamayacağını savunan Asad, aynı inanç çatısı altında farklı anlayış ve pratiklerin gelişmesinin de kaçınılmaz olduğuna işaret ederek, kavramsallaştırmaya dayalı özcü perspektiften doğan yaklaşımların bütüncül bir inanç arayışına sıkışacağını belirterek, bu tip bir anlayış doğrultusunda üretilen eserlerde dinî yaşamın tek tip bir anlatı üzerinden kavrandığına dikkat çeker (1986: 5-6). Bu yaklaşımın beraberinde getirdiği en büyük sorun ise inancın yaşanma pratiklerinde açığa çıkan mezhepsel farklılıklar gibi çeşitliliklerin, ortodoksi-heteredoksi ikiliğinde tezahür eden politik saiklarla yapılandırılmış hiyerarşik bir anlayış çerçevesinde somutlaşması gibi hegemonik ilişkilerin kerteriz alınmasına daya-

lı olarak izah edilmeye çalışılmasıdır. Dinî ve seküler yapıların mevcut ele alınış biçimlerine eleştirel tavır alan Talal Asad'ın bu konudaki yöntemsel önerisi ise bu kavramlara soykütükçü bir anlayışla yaklaşmaktır. Bu açıdan Asad, toplumsal yapıyı oluşturan kültür, din gibi değerlerin homojen olduğu düşüncesini veri alan yaklaşımların bu doğrultuda geliştirdiği şabloncu bakış açısı karşısında, toplumsal koşullarla ilişkili çeşitliliğin pratiğe yansımasını incelemeye yönelir (1986: 16). Çünkü Asad'ın belirttiği üzere tek bir İslâm pratiği yoktur.[7] Bu yüzden de o, inancın yaşanma pratiklerindeki çeşitliliği vurgulayarak, bu deneyimler üzerinden genellemeler yapılmasına dayalı bir kavramsallaştırma ile konuşamayacağımızı savunur (1986: 5).

O halde bu çalışma kapsamında dinsel olan ile seküler olan arasındaki ilişki incelenirken araştırmanın odağındaki tarihsel dönem, yer ve koşullar doğrultusunda bir yaklaşım geliştirme gerekliliği öne çıkar. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dinin ve sekülerliğin ne ifade ettiği, nasıl yaşandığı ve hangi şekilde inşa edilmeye çalışıldığı gibi sorulara tatmin edici yanıtlar verilebilmesi için bir din ve laiklik kavramsallaştırmasına dayalı hareket etmek yerine ilgili dönemde burada deneyimlenen tek bir mezhep olmadığı gibi herhangi bir mezhebe dayalı inanç pratiklerinin de tek bir örnek olmadığını akılda tutmalıyız. Yine aynı şekilde laiklik ve sekülerlikten anlaşılan tek bir içerik olmadığı gibi, bu kavramlara atfedilen anlamların aynı dönemde başka bir toplumdaki hâkim kanıdan farklı çağrışımlara sahip olduğu yahut olabileceği de unutulmamalıdır. Dolayısıyla söz konusu kavramların, yüklendikleri anlamların güç ilişkileri çerçevesinde oluştuğu ölçüde toplumsal ilişkilerle bağlantılı inşa süreçlerinden geçtikleri söylenebilir. Bu anlamda, dinsel ve seküler ifadelerinin kendileri gibi, bu kavramları izah etmeye dönük kategoriler olan kutsal, Tanrı, ibadet gibi kavram setleri de tarafsız, yüksüz, analitik enstrümanlar değildir (Dressler, 2016: 64). Tüm bu kavramların oluşum ve gelişim süreçlerinde toplumsal yaşamın kaynağından neşet eden güç mücadeleleri belirleyi-

7 Tek ve sabit bir Müslüman toplum varsayımını oryantalizm eleştirisi bağlamında eleştiren benzer bir değerlendirme için bkz. Ahmed, 1992.

ci olmuştur. Bitimli bir mücadeleden söz etmediğimiz için de bu kavramların içeriksel olarak geçmişten gelen sabit birer özü olmadığı gibi, mevcut düzlemde ifade ettikleri değerler de sürekli değişir. Tüm bu nedenlerle, elinizdeki eserde, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşası incelenirken kökene dayalı referansları değil gündelik olanın mevcut koşullarla ilişkiselliğini dikkate alan, soykütüksel bir yaklaşım benimsendi.

Bu yaklaşım doğrultusunda çalışmanın kavram setini oluşturan olgular, gündelik yaşamda denk düştükleri deneyimler çerçevesinde anlamlandırılıyor. Bu açıdan kökeni kerteriz alarak türeyen kavramsallaştırmaların dayattığı hegemonik bilgi rejimini aşabilmek, tarih okuryazarlığı meselesinin sorunsallaştırılmasının temel nedenidir. Bu doğrultuda, seküler-dinsel terminolojisini dikotomik kavram setleri olarak değil, gündelik deneyim ile bağlantılı akışkan, değişken ve ilişkisel eğilimler olarak düşünmeyi öneren bir tutum benimsiyorum. Dolayısıyla sekülerlik nedir sorusuna yönelik tatminkâr bir yanıt aramak yerine, ilgili dönem ve koşullarda sekülerliğin gündelik yaşamda hangi deneyimlere denk düştüğünü, sekülerlik tanımını yapan hegemonik gücü ve o gücün düşünsel kaynaklarını deşifre ederek dinsel olan ile seküler olan arasındaki ilişkiselliği salt tezahür biçimleri üzerinden ortaya çıkarabilmeyi hedefledim.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

> • *Laiklik kelimesi ne anlam ifade ediyordu ne diye öğrendiniz?*
>
> – Laiklik dinsizlik demek. Köylerdeki cahil adamlar böyle derdi. Latin alfabesine işte ladin derlerdi, dinsizlik işte. Latince demek ladince demek, uydurmadır derlerdi.
>
> – 11. Görüşmeci

Kuramsal çerçeveye yönelik bölümde Nietzsche ve Foucault'nun soykütükçü yaklaşımları bağlamında değindiğim üzere, laiklik, sekülerlik ve dinî hayat gibi temel kavramların birer sabit kategori olarak ele alınması yerine ilgili kavramlara, içinde bulundukları koşullar doğrultusunda yüklenen içerikler

üzerinde durarak, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde ifade ettikleri anlamlara açıklık getirebilmeyi amaçlıyorum. Türkiye'de Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dinsel olanla sekülerlik arasındaki gerilimli ilişkiyi incelemeye yönelik teorik bir perspektif geliştirebilmek ise kavramsal çerçeve dahilindeki diğer hedefim. Bu doğrultuda sırasıyla dinî hayat, laiklik ve sekülerlik kavramları üzerinde durulabilir.

Dinî hayat

Çalışmanın odağını teşkil eden Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşasını, taşradaki gündelik pratikler çerçevesinde analiz etme amacı doğrultusunda, din kavramı ve araştırmaya konu olan dönem çerçevesinde dinin toplumsal yaşamdaki tezahürleri üzerinde durulmalıdır. Talal Asad dinin evrensel bir tanımı olamayacağını savunur. Bu anlamda dine, tarih aşırı bir öz atfedilmesi, onu analitik bir nesneye dönüştürerek kavramsallaştıracaktır (Asad, 1986: 3). Bir dinin kavramsallaştırılması, onun analitik bir nesne olarak düşünülmesini beraberinde getirdiğinden, bu yaklaşım söz konusu inancı, bütün yer, zaman ve koşullarda aynı şekilde tezahür eden verili bir sabite haline dönüştürür. Oysa dinin tek bir görünümü yoktur (Asad, 1986: 5). Düşünür, din anlayışının, belirli bir tarihsel dönem ve mevcut koşullarda güç ilişkileri bağlamında inşa edilmiş bir kategori olduğuna dikkat çekerek, toplumsal değişimlerin etkisini göz ardı eden ve dini evrensel bir kavramsallaştırma çerçevesinde değerlendiren yaklaşımları eleştirir (2015: 58). Zira bu tür yaklaşımlar, dinsel olanın şekillenmesinde rol oynayan mevcut toplumsal güç ilişkilerini silikleştirir. Buna ek olarak yine Asad'ın altını çizdiği üzere, İslâm'ın ifasına dair pratiklerin de çeşitlilik arz ettiği belirtilmelidir. Buna göre, dini bir nevi şablonlaştırarak analiz etmeye dönük girişimler, kurumsal din, ortodoksi-heteredoksi ikiliği gibi içeriği evrenselleştirilmiş yargılara bağlı değerlendirmeler yapmakla malul olacaktır. Asad tam da bu nedenle Clifford Geertz'in dini, tüm tikel nitelikleri evrenselleştiren kültürel bir sistem olarak tanımlamasına hü-

cum eder (Asad, 1983; Geertz, 1973). Dine özcü kavramsallaştırmalar yükleyen girişimlerden hareketle herhangi bir toplumda o anda yaşanan dinsel inancı analiz etme teşebbüslerinin sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini ve bilhassa söz konusu inanç İslâm ise, bu şekilde bir araştırmanın oryantalizme bulanmaktan kaçınamayacağını savunan Asad, belli bir zaman ve toplum için dahi tek bir İslâm inancına yahut tek bir ideal kavim örneğine işaret edilemeyeceğini ortaya koyar.

Asad'ın yaklaşımı üzerinden yapılan değerlendirmeye paralel olarak burada dinsellik kavramı, bağlantılı olduğu koşullardan azade bir aşkınlık halinde ele alınmıyor. Bunun yerine dinin ve onun tezahür biçimlerini ifade ettiği anlamda dinselliğin, hangi zaman diliminde ve nerede söz konusu edildiği dikkate alınarak kavram, ilgili uzamın barındırdığı ilişkisellikler bağlamında değerlendirilebilir. Bu açıdan elinizdeki çalışmada, dinselliğe konu olan herhangi bir şeyin, kendinde dinsel olmadığı, bu şeye dinselliğin dışsal biçimlerde "atfedildiği" görüşü benimseniyor. Kadir Cangızbay bu durumu, dinselliğin *gnozeolojik* bir kavram oluşuyla açıklayarak, bir cismin, kendine dinsellik atfeden birileri varsa sadece onlar açısından dinsel olduğuna dikkat çeker (2001: 281-282). Bu düşünsel çerçeve ekseninde Erken Cumhuriyet Dönemi'nde kapsamlı ilişkisellikler barındıran dinî hayat, onun veçhelerinden birini teşkil eden taşrada halk arasındaki baskın Sünni İslâm inanç geleneğinin gündelik hayatta somutlaşan pratikleri bağlamında ele alınmalıdır. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşasına yönelik bu yönde bir analiz gerçekleştirebilmek için, ilk etapta iktidarın ürettiği söz konusu din anlayışı incelenmelidir.

Kemalist iktidarın, dini ortadan kaldırmak ya da siyasi alanın dışına çıkarmak gibi bir gündemle hareket etmenin ötesinde, yeni rejimin vaaz ettiği değerler ile örtüşen bir din anlayışını toplum katında yerleşik hale getirecek politikalar izlemeyi tercih ettiği ve bu anlamda dinî alanı da içeren bir politik inşayı misyon edindiği söylenebilir (Davison, 2006; 279-281; Massicard, 2017: 46; Turner ve Arslan, 2013: 221-222). Dinin bu şekilde yeniden yorumlanmasındaki ana motivasyon, kitlelerin

yeni rejimin meşruiyeti adına seferber edilebilmelerine duyulan ihtiyaç ile açıklanabilir. Devlet politikaları açısından hâkim anlayış haline gelecek olan bu yeni din yorumu bu çalışmada "resmî İslâm" ifadesiyle adlandırılıyor.

Bu din anlayışı yeni rejimle ilk olarak rasyonalite bağlamında ilişkilendirilir. Bu doğrultuda İslâm'ın akla ve bilime uygun olduğunun altı çizilerek, iktidarın modernleşme hedefiyle, kimlik olarak Müslümanlık arasında bir çatışmanın olmadığı vurgulanarak, halkın desteğinin alınabilmesi hedeflenir. Mustafa Kemal 1923 yılında yaptığı bir konuşmasında bu din anlayışını tüm veçheleriyle özetleyen şu sözleri dile getirir; "Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, islâmın menfaatine muvafıksa kimseye sormayın. O şey dinîdir" (*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2006: 306).

Akli olma yönü dolayısıyla Kemalist rejimin düşünsel çerçevesiyle örtüştürülebilir bulunan bu resmî İslâm yorumunun, bir yandan da geçmişin bakiyesinden sıyrılabilmek adına milli boyutu olan bir perspektifle inşa edildiği ve yurttaş inşası bağlamında İmparatorluk ve onun çağrıştırdığı ümmet fikrinden koparılmak gibi bir diğer fonksiyonu daha üstlendiği söylenebilir.[8] Böylece Türk kimliği ekseninde milli referanslara dayalı bir İslâm yorumu geliştirmek suretiyle bu geçmişin "gerici" bakiyesinden sıyrılmak istenmiştir (Maksudyan, 2005: 68). İktidarın standartlaştırmak istediği İslâm yorumunun bu milli yönü ilk olarak İslâmi bilginin temel kaynaklarının Türkçeleştirilmesi ile geliştirilmek istenmiştir. 1924 yılında Diyanet İşleri Riyaseti'nin kurulmasından hemen sonra Meclis'te görüşülüp kabul edilen *Kur'an* meali, tefsir ve Buhari hadislerinin derlemesinden oluşan eserlerin hazırlanması yönündeki karar, bu

8 Türklük eksenli bu din anlayışı 1930'lardan itibaren ders kitaplarına da sirayet eder; "Ben bir Türk'üm ve müslümanım. Allah'ımı severim, hükümetime, milletime yardım etmek, büyüyünce verilen işe dikkat, benim vazifemdir. Herkese hayırlı olacağım; milletimi cehaletten, taassuptan kurtaran, medeniyetin nuruna kavuşturan Cumhuriyeti yaşatacağım... Millî ve dinî imanımla yaşayacağım... Yaşasın Türklük ve Cumhuriyet!" (Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* 3. Sınıf: 53).

resmî dinin, milli boyutunu sağlamak maksadıyla dinî olanın Türkçeleştirilmesi yönündeki faaliyetlere girişilmesini beraberinde getirir (Wilson, 2009: 428).

İktidarın yerleşik hale getirmek istediği din anlayışının ilmi esaslara uymaktan ziyade, yeni rejimin yurttaş inşa hedefleriyle örtüşmesi tasarlanıyordu. Bu doğrultuda İslâm dinine dair hegemonik yaklaşım; yeni rejim için tehdit yaratabileceğinden kaygı duyulan yorum ve pratikler ile bunlara bağlı olarak teşekkül ettikleri düşünülen dinî örgütlenmeleri toptan marjinalize ederek, İslâm'ın yeni düzen içerisinde hangi koşullarda yaşanması gerektiği fikrini içeren bir "doğru" dinî bilgi yorumu etrafında kurumsal görünüm aldı.

Dinin resmî yorumunu toplumsal yaşama nüfuz edecek biçimde kurumsallaştırabilmek, dinî bilgi üretme kapasitesini elde etmeyi ön gerektirir. Dine dair neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleme kudretinin en somut dayanağı ise bu anlamda dinî kaynakların geçerliliğini belirleme yetkisidir. Başka bir ifadeyle hakikatin yegâne temsilcisi olarak bilgi üretmek, iktidarın bir türevi olarak toplumsal ilişkilere kendini dayatır. Michel Foucault iktidar ile bilgi arasındaki bu mütehakkim ilişkiselliği "hakikat oyunu" kavramsallaştırması ile inceler:

> Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir. Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır... Hakikat çeşitli biçimlerde, çok geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir (birtakım kesin sınırlamalara rağmen, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaşır); hakikat birkaç dev siyasi ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazı, medya) yegâne olmasa bile baskın denetiminde üretilip iletilir; nihayet hakikat, bütün bir siyasi tartışmayı ve toplumsal çatışmayı ("ideolojik" mücadeleler) ilgilendiren bir sorundur (2011b: 82-83).[9]

9 Çalışmanın teorik zemini açısından Foucault'nun çizdiği çerçeve, iktidara karşı direnişin konumu bağlamında bir şerh düşülerek ele alınabilir. Fransız filozofun, iktidar ilişkilerini, hakikat rejimine dayalı gelişen bir tahakküm biçi-

Foucault, güç ilişkileri ekseninde açığa çıkan bu hakikat rejimini, mevcut koşullar içerisinde "inşa edilen", akışkan ve değişken bir ilişki kipi olarak ele alır; "Hakikat, keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil; doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür" (2011b: 83). Foucault burada, bireyin öznesi olduğu deneyimi kuran bir "hakikat oyunu" olduğuna dikkat çeker (Keskin, 2014: 22). Bu hakikat oyununun, toplumsal yaşamın referans setini oluşturan "gerçekliğin" iktidar tarafından inşa edilmesine dayalı işlediği düşünülebilir. Benzer biçimde Zygmunt Bauman da tahakküm ilişkilerinin, bilgi üzerindeki yetkeden beslenen hakikat rejimiyle bağlantılı olarak ortaya çıkabileceğine dikkat çeker.

> Bilgiye atfedilen bir nitelik olarak hakikate sahip olma mücadelesi, sadece hegemonya ve kendi safına çekme mücadelesi bağlamında ortaya çıkar... Hakikat, toplumsal bir ilişkidir (tıpkı iktidar, mülkiyet ya da özgürlük gibi)... Hegemonik tahakküm biçiminin bir yüzüdür... Siyasal düzen ve doğru bilgi bir araya gelerek bir kesinlik tasarımı yaratıyorlardı. Olumsallık ve müphemliğe karşı bir evrensel kesinlik ve mutlak hakikat hedefi, tahakküm projesinden ayrı düşünülemez (2003: 297).

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın, din politikaları dolayımıyla kitleler ile kurmayı planladığı tahakküm ilişkisi bu teorik zeminde düşünülmeye uygundur. Bu açıdan iktidarın belirli bir dinî anlayışı dayatmak suretiyle yurttaşın dinî deneyimini düzenlemeyi-kurmayı ya da Scott'ın kullandığı ifadeyle (2008a) "okunaklı" hale getirmeyi hedeflediği söylenebilir. İktidarın modern ve seküler değerlerle uyumlu bir ılım-

---

minde düşünmüş olması, bu yaklaşım içerisinden hareket edildiğinde, iktidara direnme imkânını kısıtlar (Scheurich ve McKenzie, 2005: 861). Çünkü bu yaklaşıma göre öznelliğin sınırları, iktidarın dayattığı hakikat rejimi doğrultusunda dışarıdan ve yukarıdan çizilir. Oysa tahakkümü dayatan koşullarda bir direniş biçimi olarak öznellik, iktidara rağmen ve asli biçimde üretilebilir (Hardt ve Negri, 2011: 81-82). Dolayısıyla iktidarın bilgi ile kurduğu ilişkiyi, güç ilişkileri ekseninde bir hakikat rejiminin inşa çabası olarak fakat bir yandan da tahakküme karşı direnişin imkânı ve yaratıcı kapasitesi ile bir arada düşünmek gerekir.

lı Sünni-Milli İslâm yaklaşımı geliştirme teşebbüsü –resmî İslâm–, kendi hakikat rejimini, söylem olarak kendine karşıt bir "hurafe" kutbunu inşa ederek mümkün ve meşru kılabilmiştir. Mustafa Kemal'in aşağıdaki konuşması bu yaklaşıma bir örnektir (*Nutuk*, 2015: 541):

> Bunca asırlarda olduğu gibi, bugün dahi milletlerin cehaletinden ve taassubundan istifade ederek bin bir türlü siyasi ve şahsi maksat ve menfaat temini için dini alet ve vasıta olarak kullanmak teşebbüsünde bulunanların dahil ve hariçte mevcudiyeti, bizim bu zeminde söz söylememiz ihtiyacını, ne yazık ki, henüz ortadan kaldırmıyor. İnsanlıkta din hakkındaki hisler ve bilgiler her türlü hurafelerden sıyrılarak hakiki ilim ve fenlerin nurlarıyla saf ve mükemmel oluncaya kadar, din oyunu aktörlerine her yerde tesadüf olunacaktır.

İktidarın hurafe kavramsallaştırması ile karşıtlık içinde tecessüm eden bu resmî din anlayışı, Mustafa Kemal'in en popüler söylevlerinden birinde şöyle formüle edilir:

> Mevcut tarikatların gayesi kendilerine tâbi olan kimseleri dünyevi ve mânevi olan hayatta mazhar saadet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin, bütün şümuliyle medeniyetin muvacehei şulepaşında filân veya falan şeyhin irşadiyle saadeti maddiye ve mâneviye arayacak kadar iptidaî insanların Türkiye camiai medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum (Şiddetli alkışlar).
>
> Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir (sürekli alkışlar). Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Rüesayı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhiyle idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık vasılı rüşt olduklarını elbette kabul edeceklerdir (*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2006: 353).

30 Ağustos 1925'te Kastamonu'da Şapka Devrimi'nin halka ilan edildiği konuşmadan alıntıladığım bu ifadeler, yeni re-

jimin, dinî alana dair çizmek istediği sınırların en net biçimde dile getirildiği emsallerden birisidir. Bu açıdan en yalın haliyle iktidarın inşa etmeye çalıştığı dinî hakikat rejimi; toplumu, inancın hurafeden arındırılmış, modern değerlere uygun, akli ve milli bir yorumunu benimsemeye ikna etmek üzere programlanmıştır. Bu suretle Diyanet İşleri Reisliği tarafından üretilip, iktidar tarafından onaylanarak resmîyete büründürülen dinî bilgi hem dinen hem de hukuken geçerli ve doğru bilgiye tekabül ederken, bu resmî görüş dışındaki kaynaklardan türeyen bilgi, yorum ve pratikler toptan hurafe olarak imlenir. İktidarın topluma empoze etmeye çalıştığı, dinin geçerli bir yorumu olduğu yönündeki düşünce, dinî olana dair bilginin, güç ilişkileri kapsamında şekillenmekte oluşuna dair sarih bir örnek teşkil eder.

İktidarın, Diyanet İşleri Reisliği gibi aygıtlar vasıtasıyla doğru dinî bilgiyi halka ulaştırma fonksiyonunu üstlenmesi, "saf" ve "cahil" kitlelerin aydınlatılarak milli yurttaşlık bilincine sahip türdeş bir kütleye dönüştürülmesinin de belirleyici merhalesini oluşturur. Bu aşamada, teşkilat olarak Diyanet, halkın yanlış dinî bilgilerle kandırılmasıyla mücadele ederek, kitlelere dinin doğru yorumunu sunan, geçerliliği ve güvenilirliği tartışılmaz bir üst kurum olarak hareket etme imtiyazıyla donatılmıştır. Yakın geçmişte kurumda başkanlık görevinde bulunan Ali Bardakoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın doğru bilgi üretme yetkisini şöyle savunur: "Doğru bilgi demek, hurafelerle, yanlışlıklarla, cehaletle, bidatle ve din adına istismarla mücadele etmek demektir" (2010: 55). Elinizdeki çalışma açısından bu hususta temel mesele, iktidarın merkezde geliştirdiği resmî dinî yorum ve teşkilatlandırdığı kurumsal yapının, toplumun dinî yaşamında neye tekabül ettiği ile ilgilidir. Sekülerlik kavramı bağlamında bu meseleyi detaylandırmadan evvel bir kavramsal kargaşanın açıklığa kavuşturulması adına laiklik ve sekülerlik terimlerinin ele alınış biçimine değinilmesi icap eder.

Siyasal alanın dinsel referanslardan arındırılmasına dönük soyutlamayı temsil eden bir kavram olarak laiklik, devletin rejimini tanımlayıcı içerik yüklenmiş bir sıfat biçiminde tecessüm

eder. Buna paralel olarak din sosyoloğu Jean Bauberot laiklik ile sekülerlik arasında ayrım yaparak laikliğin siyasal eylemle temas halindeki din ile ulus-devlet arasındaki ilişkileri konu edindiğini belirtir (2008: 64). Sekülerlik ise laiklikten odaklandığı alan itibariyle ayrılır:

> Siyasi bir rejimin laikleştirilmesi ile bir toplumun sekülerleştirilmesini ayırmak gerekir. Sekülerleşmenin unsurlarından birisi sosyal uygulamalarda ve bireysel yönelişlerde dinin etkisinin erozyona uğraması olduğu halde, laikleştirmenin din karşısında bağımsızlığını onaylayan devletin yararına bir süreç olduğu söylenebilir. Eğer laikleştirme, pozitif hukukta yazılı olan siyasi bir süreçse sekülerleşme, dünya algısında ve kişilerin yaşam biçimlerinde somutlaşan sosyolojik, hayret verici bir olaydır (Maclure ve Taylor, 2015: 23).

Tayfun Atay da sekülerliği, laiklikten benzer biçimde ayrıştırarak devletin dinden bağımsızlaşması ile toplumun dinden bağımsızlaşmasını birbirinden ayırır ve ilk durumu siyasal-hukuksal alana gönderme yapan laiklik kavramı ile izah ederken ikinci durumu ise toplumsal-kültürel alana odaklanan sekülerlik kavramı ile karşılar (2016: 63-64). Hem yerli hem yabancı literatürdeki genel eğilimin, laikliği devletin kurumsal yapısı ile ve sekülerliği de toplumsal yaşam ile ilişkili şekilde düşünen bir kavramsallaştırmaya dayandığı söylenebilir. Zira Henri Pena Ruiz laiklik kavramını, dinsel otorite ile siyasal otorite arasındaki ilişki ekseninde ele alır ve kavramın içeriğini iki boyutlu bir özgürleşme olarak düşünür (2007: 61, 90). Guy Haarscher'a göre laiklik, siyasal rejimle ilgili bir kavram olarak devletin bir sıfatıdır (2018: 7-9). Talip Küçükcan da (2005) laikliği devlet eksenli düşünerek kurumsal bir çerçevede ele alırken, sekülerliği dinin toplumsal yaşamdaki konumu ile ilintili tarif eder. Bu açıdan sekülerlik, toplumsal alanla ilişkili bir kavram olarak düşünülebilir. Konuya dair Türkçe literatürde sekülerlik kavramına oldukça az miktarda rastlanırken sıklıkla laiklik kavramına başvurulması bu anlamda açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele olarak göze çarpar. Bu durum, en temel-

de yerli literatürün devlet odaklı hâkim yapısına dair Freudyen bir kanıt sunar. Zira kavram olarak laiklik, devletin bir sıfatı olduğundan, ancak devlet ile bitişik olarak düşünülmeye elverişlidir. Bu çalışmada Cumhuriyet'in kuruluş döneminde dinin toplumsal yaşamdaki yeri, iktidar politikalarıyla ilişkisi dahilinde analiz edilmek istendiğinden ötürü, yani başka bir ifadeyle siyasal yapıdan ziyade toplumsal hayata odaklanıldığı için laiklikten çok sekülerlik üzerinde durulması icap eder.

Sekülerlik

> ...ülkemizin örnek teşkilatı başkanlığımızın; dağınık zihinleri toplamaya, parçalanmış gönülleri birleştirmeye, fitne ateşinde yitirilen ümmetin tevhit ve vahdet pınarında dirilişine vesile olmak için Allah ve resulunün ezeli ve ebedi çağrısını sekülerizm ve hiçbir değer tanımama kıskacında debelenen insanlığa ulaştırmak için her zamankinden daha çok çalışmamız gerekiyor.
>
> – *Cumhuriyet*, 18.07.2017[10]

Sekülerlik kavramına dair tartışmalar sekülerleşme kuramları içinde incelenmekte olup literatürde yer alan bu yöndeki yaklaşımlar Jose Casanova tarafından iki başlık altında sınıflandırılır. Birinci yaklaşım olan "dinin gerileyişi tezi" genel itibariyle kamusal yaşamı düzenleyen referans setlerinin dinî olandan –Weberyan bir ifadeyle "büyüden"– arındırılarak akılcılaştırılması fikrine dayanan aydınlanmacı düşünce geleneği içinde anlam kazanır. Bu bağlamda klasik sekülerlik kavramının düşünsel zeminini, toplumsal yaşamda dinin gerilemesi doğrultusunda ondan doğan boşluğu rasyonalitenin doldurduğu "sıfır toplamlı" dikotomik bir anlayış oluşturur; Casanova bu anlayışı *"dinin gerileyişi tezi"* diye ifade eder. Bu sav temelde dinî otoritenin kapsamının giderek daralacağı ve söz konusu dinî otori-

10 Bu ifadeler, mevcut Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın göreve atandıktan sonra yaptığı ilk basın açıklamasında yer almaktadır. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/826395/Ali_Erbas_cubbesini_giydi..._iste_ilk_sozleri__Sekulerizm_kiskacinda_debelenen_insanlik....html (Erişim Tarihi 19.09.2017)

tenin en somut biçimi olan Kilise'nin, devletin denetimi altında kalacağı varsayımı doğrultusunda dinin mevcut gücünü yitirdiği çıkarımına dayanır (Casanova, 2014: 36). Bryan Wilson'ın bu tezi müdafaa eden önde gelen isimlerden biri olduğu söylenebilir (Dobbelaere, 2006). 20. yüzyılın ikinci yarısında Peter Berger de modernite karşısında din adına bu durumun kaçınılmaz olduğuna işaret ederek, dinin gerileyişi tezinin en şöhretli savunucularından biri durumundaydı (Berger, 2011: 266). Ancak Berger 1996 sonunda yazdığı Secularism in Retreat [İnzivadaki Sekülarizm] makalesinde ve 1999'da editörlüğünü üstlendiği *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* [*Dünyanın Sekülerleşmesi: Yeniden Dirilen Din ve Dünya Siyaseti*] kitabında aynı başlık altında kaleme aldığı değerlendirmesinde, daha önce savunduğu sekülerlik yaklaşımını tamamen değiştirdiğini ilan eder ve daha önce düşündüğünün aksine dinin, bir yere kaybolmadığını, modern toplumlarda hala etkin bir güç olarak yaşamaya devam ettiğini ileri sürer (1996; 1999: 2-4).

Sekülerleşme teorisinin diğer temel savı ise "*dinin hususileşmesi*"*dir*. Casanova bu yaklaşımı, dinî inançların giderek öznelleşmesi ve dinin depolitize biçimde kabuğuna çekilmesi olarak tarif eder (2014: 42). Bu sav, toplumsal kurumların, din dışı referans kaynakları üretir hale gelebilmesi anlamında bir sekülerleşme formu olarak düşünülebilir. Kuşkusuz bu anlayışın temelinde, aydınlanma fikri çerçevesinde aklın kendine yeten bir düşünce kaynağı olarak görülmeye başlaması yer alır. Thomas Luckmann'ın ünlü eseri *The Invisible Religion* [*Görünmez Din*], tam olarak bu hususileşme tezine dayanır. Luckmann, bir kurumsal yapı olarak ele aldığı dinin, toplumsal hayattaki öneminin giderek azalacağını ancak bu süreçte dinin, tamamen ortadan kalkmaktan ziyade bireysel pratikler çerçevesinde yaşanmaya devam edeceğini öngörüyordu (1967: 35-36).

Günümüzde ise birbiriyle çatışma halindeki bu iki yorumun dışında kalan alternatif bakış açıları öne çıkma eğilimindedir. Örneğin Rodney Stark, Secularization R.I.P [Huzur İçinde Uyu Sekülerleşme] adlı makalesinde, dinin değişime açık bir

yapıda olduğuna dikkat çeker (1999: 269). Ancak bu anlamda değişime uğramak, sekülerleşme karşısında gerilemek ya da yok olmak manasına gelmez. Din antropoloğu Fenella Cannell bu durumu, dinin yok olması demek olan, tamamen seküler bir toplumun ya da haletiruhiyenin mümkün olmadığını söyleyerek açıklar (2010: 86). Marcel Gauchet de çağımızda dinin, toplumsal yaşamdan çıkmadığını ancak dinin dışında şekillenen koşullara dayanan bir toplumsal düzen içerisinde varlığını sürdürmeye devam ettiğini savunur (2000: 13). Bu bağlamda Charles Taylor, dinsel olan ile toplumsallık arasındaki ilişkiyi, toplumsallığı tamamen sekülerlik ile özdeşleştirmeye dayalı bir tür ikilik üzerinden düşünmektense dinsel olan ile olmayanı, karşıtlıklara odaklanmak yerine aralarındaki ilişkisellik çerçevesinde incelemeyi önerir (2014: 43). Bu yaklaşıma paralel biçimde Casanova (2007) aynı toplumsal uzamda seküler ile dinseli sıfır toplamlı bir oyun ekseninde düşünmek zorunda olmadığımıza işaret eder ve bu olgulardan birinin varlığının, diğerinin ortadan kalkması şartını barındırmadığını savunur.

Sekülerlik kavramını, toplumsal yaşam içindeki ilişkisellikler bağlamında sabit bir kategorizasyona hapsetmeden ele alan teorik yaklaşımların sayısı her geçen gün artıyor. Bu çalışmanın kavramsal altyapısına da etki eden bu yaklaşımlar ekseninde sekülerlik, Charles Taylor'ın çizdiği düşünsel çerçeve içerisinde ele alınabilir; Taylor modern ulus-devletlerde sekülerliğin, "içkin çerçeve"[11] olarak ifade ettiği kavramla bağlantılı olduğu-

11 Taylor içkin çerçeve kavramını şöyle izah eder; "Uygarlığımızda etrafımızda oluşturduğumuz son derece yoğun ortam, yani ölçülen zamanın ortamı, seküler zamanda bulunduğumuz hissini oldukça güçlendirir. Yaşamlarımız dakik zaman ölçümleriyle biçimlendirilir ve bunlar olmadan bugünkü gibi iş göremeyiz. Bu yoğun ortam, zamanı en iyi şekilde değerlendirmeye ve boşa harcamamaya yönelik kapsamlı çabamızın hem koşulu hem de sonucudur. Zamanın bizler için, akıllıca ve avantaj sağlayacak şekilde kullanılması gereken bir kaynağa dönüşmesinin koşulu ve sonucudur. Ve bunun da püriten Reformcuların aşıladığı disiplin tarzlarından biri olduğunu anımsarız. Araçsal akılcılığın dünyamızdaki egemenliğiyle seküler zamanın yaygınlığı el ele gider. Demek ki disiplinli bireyin tamponlanmış kimliği, içinde araçsal akılcılığın anahtar bir değer olduğu ve zamanın yaygın bir şekilde seküler olduğu, inşa edilmiş bir sosyal alanda hareket eder. Bütün bunlar "içkin çerçeve" adını vermek istediğim

na dikkat çekerek, seküler düzenin, modern bir toplumda, verili bir şey ve dolayısıyla doğal bir düzen olarak görülmesi düşüncesini yaydığını savunur (2014: 634-635). Taylor'ın bahsettiği bu içkin çerçeve, aşkın ve doğaüstü bir düzene zıt olarak kurulan "içkin dünya"yı ifade eder. Bu dünya, rasyonaliteyi yüceltme bağlamında modern bilim ve buna bağlı gelişen modern birey tahayyülleri ile Taylor'ın modern devlette bireyin denetlenme pratiklerini ifade etmek için kullandığı kavram olan "tamponlanmış benlik"[12] ile kendine yeterli, toplumsal ve ahlâki bir düzen fikrini ifade eder (2014: 635, 663-664). Taylor'a göre, modern ulus-devletin yarattığı halisünatif bir dünyevi düzen fikrine karşı birey olarak geliştirdiğimiz; "tutumumuz bizi bir resme yerleştirir ve sonunda o resmî sorgulayamaz hale geliriz" (2014: 664). Zira artık nasıl ki doğa bilimleri gerçeğin ta kendisine, bilginin evrensel olarak üretildiği doğal kaynaklara dönüşüyorsa, akla dayalı bir düzen iddiası içeren modern devlet de birey için yegâne varoluş mahalli haline gelir. Taylor'ın işaret ettiği biçimde sekülerliğin modern toplumlar karşısında nasıl işlediği ve onları nasıl dönüştürücü bir kapasite taşıdığını anlayabilmek açısından yazarın bu içkin çerçeve kavrayışını akılda tutmak gerekir.

Taylor'a göre sekülerlik, birden fazla anlam taşıyan bir kavram olarak ilk etapta modern kamusal alanın dinsel referanslardan arındırılmasını ifade eder (2014: 4). Bu anlamda kamusal alanın Taylor'ın kullandığı biçimde içkin bir rasyonalitesi olduğu söylenebilir. Yazar kavramın ikinci anlamı olarak dinî inanç ve pratiklere olan ilgide azalma fikrini ele alır (2014: 5). Taylor'a göre bu ilk iki anlam ile bağlantılı olarak sekülerliğin günümüzde taşıdığı üçüncü bir anlam daha vardır. Tanrıya inanmanın zorunluluk olmaktan çıktığı günümüz toplumlarında bu inancın koşullarını sorunsallaştıran bu üçüncü anlam açısından sekülerlik; "içinde manevi, tinsel veya dinsel de-

şeyi oluşturur... Bu çerçeve 'doğaüstü' düzene zıt olan bir 'doğal' düzeni, muhtemel bir 'aşkın' düzene karşı kurulan bir 'içkin' dünyayı teşkil eder" (2014: 634-635).

12 Taylor tamponlanmış kimlik ya da benlik sözcükleriyle ifade ettiği kavramını, modern sihirsiz dünyanın denetim pratikleri altında dizginlenen birey oluş biçimlerini izah etmek için kullanır (2014: 45).

neyimimizin ve arayışımızın gerçekleştiği bütün bir kavrayış bağlamıdır" (2014: 6). Taylor sekülerlik kavramının üzerinde en çok durduğu bu üçüncü anlamını şöyle ifade eder (2014: 6); "Bir çağın veya toplumun seküler olup olmaması, tinsel olanı deneyimleme ve arama koşullarına bağlıdır."

Edim olarak inanmayı değil ama bu inanma pratiğinin bağlam ve koşullarını çözümlemeyi hedefleyen Charles Taylor, modern dünyanın, bireyin rasyonalite ile desteklenmiş kendine yeterli olma düşüncesini doğal ve içkin halde düşündüğü bir uzam olarak seküler olduğunu ve bu birey tipinin de dışlayıcı hümanizm ile ifade edilebileceğini savunur (2014: 24):

> Kastettiğim anlamıyla modern sekülerliğin ortaya çıkışının, tümüyle kendine yeterli bir hümanizmi tarihte ilk kez geniş çapta erişilebilir bir seçenek haline getiren bir toplumun doğuşuyla paralellik arz ettiğini öne sürmek istiyorum. Bu hümanizmin özelliği, insan gönencinin dışındaki nihai hedefleri veya bu gönencin ötesindeki herhangi bir şeye bağlılığı kabul etmeyen bir muhtevaya sahip oluşudur. Daha önceki toplumların hiçbirinde bu yoktu.

Bu anlamda Taylor'ın yaklaşımına göre bireyin tamlık arayışı değişmemiştir ancak değişim, bu arayışın nihai varış yerinde söz konusudur diyebiliriz yani bireyin ya da toplumun kendinde ve kendine doğal olarak ait olanda.

> Yani burada amaçladıklarımız açısından "din", "aşkınlık" bağlamında tanımlanabilir; ama bu ikinci terimin birden fazla boyutta anlaşılması şartıyla. Kişinin içkin düzeni aşan bir failliğe veya güce inanması gerçekten de sekülerleşme kuramları açısından "dinin" kritik bir özelliğidir. Toplumsal yaşamın merkezinde olma konumunu kaybeden şey, aşkın bir Tanrı'yla olan ilişkimizdir (1. sekülerlik); sekülerleşme kuramlarında gerileyişi gözlenebilen şey, bu Tanrı'ya inançtır (2. sekülerlik)... Benim burada ilgilendiğim 3. sekülerlik, 1.'den (sekülerleşmiş kamusal alanlar) ve 2.'den (inancın ve dinî pratiklerin gerilemesi) farklıdır (2014: 26).

Komple bir inanç olarak dinin değil, onun toplumsal düzene yönelik mevcut belli koşullarla bağlantılı olarak gördüğü işlevin değişime uğradığını savunan Taylor'ın sekülerlik kavramına yaklaşımı, toplumsal uzamın dinsellik ile ilişkisinin ötesinde, Kantçı anlamda aydınlanmış akıldan yola çıkan bireyin, tanrısallık içeren tüm formasyonlardan farklı olarak kendi dışında bir referans dolayımıyla yaşamaktan bir tür vazgeçiş girişimi biçiminde işlediği fikrini taşır. Taylor'ın, bu yanıyla sekülerliği, toplumsal yaşamın; politik, ekonomik ve ahlâki açılardan yeniden inşa edilmesine yönelik bir içeriğe sahip şekilde ele aldığı söylenebilir.

Asad da *Sekülerliğin Biçimleri* adlı eserinde ortaya koyduğu şu görüşleriyle sekülerliği benzer bir yaklaşımla ele alır; "sekülarizmi[13] basitçe yönetimde dinî kurumların seküler kurumlardan ayrılması olarak görmek kolay olsa da hepsi bundan ibaret değildir. Sekülarizmin ayırt edici yönü yeni "din", "etik" ve "siyaset" kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesidir" (2007: 11). Asad, Anderson'ın meşhur tabirine atıfta bulunarak, bir hayalî cemaat olarak modern ulus devleti dolayımlayan inşa edilmiş imgeler olduğuna vurgu yapar ve tıpkı Taylor gibi, modern devletteki bu dolayımı sekülerliğin oluşturduğunu savunur (2007: 15). Asad, sekülerlik kavramının, modern yaşamın dinsellikten sıyrılması ve buna bağlı olarak dinin yeniden konumlandırılması gibi bir anlamla ele alınamayacağını öne sürerek, bu kavrama ilişkin geliştirdiği kendi yaklaşımını şöyle ifade eder; "Sekülarizm dinî pratiğin ve inancın siyasi istikrarı ya da özgür düşünen yurttaşların özgürlüklerini tehdit edemeyeceği bir uzamla sınırlandırılmasını savunmakla kalmaz. Sekülarizm bu dünya (doğal ve toplumsal dünya) ve bu dünyanın yarattığı sorunlar hakkında belirli bir anlayış üzerinde yükselir" (2007: 228-229). Bu anlayışın kökeninde yukarıda da değinildiği gibi aydınlanma düşüncesinin ve daha özel olarak da Kant'ın akıl sahibi özne konfigürasyonunun

13 Asad'ın İngilizce kaleme aldığı eserinde kullandığı ve eserin Türkçe çevirisinde aynı şekilde korunan "sekülarizm" kavramı, benim burada sekülerlik olarak kullandığım kavramın İngilizce karşılığı olarak düşünülebilir.

yer aldığı söylenebilir. Asad da bu yönde, sekülerliğin bir veçhesi olarak modern etiğin, insanların kendilerini yönetmesini olanaklı ve makul kılan modern bir koşul olarak vicdana[14] dayalı olduğunu ifade eder (2007: 289). Bu anlamda bir devletin seküler yapıda oluşunun, onun dine karşı geliştirdiği kayıtsızlık ya da politik hoşgörüye sahip olması gibi tavırlarla ilgili olmayıp, "yasal muhakeme, ahlâki pratik ve siyasi otoritenin karmaşık bir bileşimi" olduğu söylenebilir (2007: 298). Sekülerliğin bir toplumsal etik anlayışı olarak işlediği yönündeki Taylor ve Asad'ın görüşlerinden mülhem yaklaşım, kavramın bu çalışma bağlamında Erken Cumhuriyet ile ilişki içinde düşünülebilmesine de imkân tanır. Bu doğrultuda bir örnek olarak Büşra Ersanlı'nın kuruluş dönemini bu şekilde analiz eden yaklaşımına değinilebilir:

> Eğitim, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel her cephede ulusun ve ulusçuların selameti için Kemalizm tek doğru fikir olarak işlendi. Kemalizm bir ideolojiden çok çok güçlü katı bir siyasa idi. Cumhuriyet devletinin tek meşru siyasal ahlâk anlayışı iktidar sahipliği olarak hüküm sürmeye başladı (2011: 106).

Ersanlı bu tespitiyle, dönemin iktidarının, toplumsal yaşamı sekülerliğin "içkin çerçevesi"ne referansla tanımlamaya yönelik bir girişim içinde oluşuna işaret eder.

Burada ortaya koyulan sekülerlik yaklaşımı ile örtüşen ve modern Türkiye üzerine geliştirilmiş bir inceleme olan Christopher Dole'un *Seküler Yaşam ve Şifacılık* adlı eseri, kavram olarak sekülerliğin, incelenmekte olan toplumsal koşul ve ilişkilerden bağımsız bir soyutlama düzeyinde düşünülemeyeceğini göstermesi bakımından önemlidir. Özellikle yazarın sağlık meselesi üzerinden Türkiye'de sekülerliğin inşasına yönelik geliştirdiği Asadcı perspektife sahip kuramsal yaklaşım, sekülerliğin basitçe dinin toplumsal yaşamda yeniden konumlandırıl-

14 Immanuel Kant'a göre vicdan; bireyin ahlâk yasasına bağlı olarak gerçekleştirdiği davranışlarını ele aldığında kendine acı veren bir duygu hissetmesidir (1994: 108). Filozofun *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserindeki bu tanımı, "vicdan"ı burada kullandığım bağlamla örtüşür.

masından çok daha derin ve karmaşık bir olgu olduğunu gösterir. Dole sekülerlik yaklaşımını şöyle ifade eder (2015: 21-22):

> Sekülerliğe sadece dinsel ve siyasal otorite arasındaki ilişkiyle alakalı bir siyasi öğretiden ibaret olmayan, duyarlılıkların, hissiyatın ve imkânların düzenlenmesiyle uğraşan bir toplumsal güç olarak yaklaşıyorum. Sekülarizme siyasal öğretiler ve dinsel-siyasal hareketler gibi çok işlenmiş bir yoldan yaklaşan çalışmaların tersine, ben görmekle görülmek, konuşmakla dinlemek ve algıyla mümkün olanın sınırları arasındaki ilişkileri, dahası kabiliyetlerin, duyarlılıkların ve insanların mekân içindeki dağılımını düzenleyen birbirine bağımlı düşünce, uygulama, kurum ve süreçlerin bileşimi olarak sekülerlikle ilgileniyorum.

Bu görüşlerinden hareketle yazarın, sekülerliği sıfır toplamlı bir çatışma nesnesine indirgemeksizin, bu çalışmanın ilk bölümünde Benjamin Gourisse'nin görüşlerine referansla geliştirilen bir yaklaşım olarak benimsenen, "güç mücadelesinin kendini gösterdiği dinamik bir iktidar alanı anlayışı" ile örtüşen biçimde ele aldığı söylenebilir.[15]

Bu teorik zemin ekseninde çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi iktidar politikalarında vücut bulduğu haliyle sekülerlik; toplumsal yaşamı düzenleme eğilimi gösteren bir iktidar politikası olarak, yeni bir medeniyet oluşturma yolunda geliştiri-

15 Dole bu yaklaşımını şu sözlerle açıklar; "Bu kitabın sekülarizm yaklaşımı; çoğu çalışmadaki 'siyasette din sorunu'nu sorgulama şeklinde değildir. Asad'ın çizgisini devam ettirerek, belirli din, siyaset ve etik konfigürasyonlarını yerleştirmek üzere işleyen düşünceler, politikalar ve kurumsal uygulamalardan meydana gelen dinamik bir küme olarak sekülarizmle ilgileniyorum. Sekülarizmi dinin kamusal alandan çıkarılması şeklinde almak yerine, üretken bir tarihsel, sosyal, etik güç olarak ele almayı tercih ediyorum" (2015: 27). Dole'ün sekülerliği üretken bir mücadele alanı olarak ele alışına yönelik bir başka örnek de şu pasajda görülmektedir; "Hakikate, uzmanlığa ve duyumsanabilire ilişkin bu yeni konfigürasyonlar içinde, yaralanmaların tedavisi ve halkın sağlığı yeni siyasi mücadele biçimleri için bir arena haline gelecekti: tıp ve yönetim teknolojilerinin devletin kolektif yaşamı düzenleme ve idare etme arzusuyla iç içe geçtiği bir arena. Evliyalar, dervişler, üfürükçüler, babalar veya itibarsızlaştırılmış dinî bilgi ve uygulama biçimlerinin diğer temsilcileri yerine, dinsel ve klinik otorite biçimlerine ayrıştırılmış devlet onaylı imamlar ve doktorlar hakikati dile getiren ve üreten kimseler haline gelecekti" (2015: 82).

rilen hakikat üretme seferberliğinin tezahürü biçiminde kavramsallaştırılıyor. Bir toplumsal yapıyı oluşturan unsurlar muhakkak ki birbirleriyle de ilişkilidir ve bu ölçüde sekülerlik, bir tür toplumsal yaşam biçimi sunmanın yanı sıra toplumsal yaşamın içerdiği tüm diğer unsurlarla da ilişkili vaziyette ve onları da belirlemeye dönük üretken bir imkân taşır. Bu yanıyla sekülerlik kendi başına bir yaşamsal öğreti hatta ahlâk düzeni olarak düşünülebilir. Sekülerliği bir ahlâk düzeni olarak ele aldığımız takdirde onun kendinden önceki hâkim ahlâk düzenine bir tür alternatif olarak işleyeceği fikri kaçınılmaz hale gelir. Bu açıdan sekülerlik kendini önceleyen düzenin önerdiği yaşam kodlarının çözülerek yerine yeni kodların üretilmesini sağlayan bir sistem olarak işler. Sekülerliği siyasal olanla bir arada düşünmemizin temelinde bu işleyiş biçimi yatar. Zira Türkiye pratiğinde bu işleyiş, kamusal alanın düzenlenmesini beraberinde getirerek belli bir ahlâk düzeni öneren yaşam biçimlerini karşı karşıya getirme eğilimi taşıdığından, sekülerlik ile yaşam kodlarının bir önceki ana üreticisi olan –üreticileri arasında en önemli olanı– Sünni İslâm referanslarına dayalı yerleşik dinsellik kalıpları arasında çelişkili bir ilişkiselliğin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelir.

Öyleyse seküler olanı anlamanın yolu, literatürde sıklıkla denendiği gibi onu –dinin günlük yaşamdaki pratiklere denk düştüğü ölçüde–, İslâm eksenli bir karşıtlıkla ilişkisi bağlamında kurarak düşünmekten geçmez (Cizre Sakallıoğlu, 1996: 232). Bu açıdan kavramı çok daha geniş bir içeriksel bütünlük ekseninde düşünmenin icap ettiği kanısı bu çalışmanın çıkış noktalarından birini teşkil eder. Bu anlamda seküler olan, dinsel yaşamın bir tür karşıtı yahut alternatifi değil, dinsel yaşamı da içerecek biçimde tam anlamıyla toplumsal yaşamın her yönüne nüfuz etme gayesi taşıyan yeni bir yaşam önerisi –ethos– olarak düşünülebilir. Tam da bu nedenle sekülerlik; dinin alternatifi gibi fonksiyon üstlenerek, bir tür dini ortadan kaldırma çabası olmaktan ziyade yeni ahlâki düzen doğrultusunda başka pek çok düzenlemenin yanı sıra dinin de yeniden tanımlanması ve konumlandırılmasıyla ilgilenir. Bunun neticesinde eli-

nizdeki eserde, Taylor ve Asad'ın yaklaşımlarına paralel şekilde Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın ideolojik yapıtaşı olarak sekülerlik, bir toplumsal etik üretme girişimi biçiminde ele alınıyor.

Sekülerliğin sıklıkla dinle karşı karşıya bir ikilik içinde ele alınması, onun kamusal alandaki mevcut referans setlerinin hegemonik gücünü temellerinden sarsarak yeni referans setleri ortaya koyabilmeyi içeren üretken kapasitesi bağlamında düşünülebilir. Bu durum literatürde çokça karşılaşıldığı üzere eski hegemonik gücün önemli dayanaklarından olan dinsellikle bir rekabete indirgenmemelidir. Bunun yerine burada mevcut konum üzerinden dine yoğunlaşmak yerine ilişkinin hegemonik bir boyutta tezahür edişine odaklanmak suretiyle, Erken Cumhuriyet Dönemi iktidarları ve onların içinde bulundukları güç ilişkileri, içerdiği hegemonik olanın seküler bir çerçevede tahkim edilebilmesi yönündeki eğilim ekseninde düşünülmelidir. Seküler-dinsel arasında bir karşıtlıktan öte ilişkisellik, hatta zaman zaman iç içelik olmasını böylece açıklayabiliriz. Yani iktidarın, dinî kamusal alanın dışına iterek yok etmek gibi bir tavırdan ziyade bu mahalde karşısına çıkan her olgu ve mefhumu seküler olana uygun biçimde yeniden kurgulayarak bir nevi inşa etme eğilimi içinde hareket ettiği savunulabilir. Bu anlamda Cumhuriyet'in kuruluş döneminde somutlaştığı haliyle Kemalizm'e atfedebileceğimiz seküler ideoloji; dini karşısına alan değil, hukuk gibi, siyaset gibi onu da içine alan ve belirleyen, kendine göre yeniden düzenleyen olma istenci biçiminde düşünülebilir. Bu nedenle seküler ideolojiye dayalı olarak temayüz eden bir iktidarın, kutsallıklar üretiyor olması bir tezat değil, kutsal olanın üreticisine karşıtmış gibi ele alınmasının yarattığı yöntemsel bir sorun nedeniyle bize bugün çelişkili görünen bir durumdur. Seküler olanın kutsallık üretmesi bu açıdan doğal hatta kaçınılmazdır dahi denilebilir. Tıpkı Batılı anlamda yeni bir kamusallık, yeni bir piyasa mantığı ve hukuk sistemi inşa etmek isteminde olduğu gibi yeni bir toplumsal ahlâk üretme girişimi de profan olana sıkışmak yerine bir yandan mutlaka birtakım kutsallıklar dolayımıyla da meşruiyetini tesis etme çabası içinde olacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmada dinî yaşam; halk pratiklerinde Sünni İslâm'a dayalı inanç biçimlerinin Erken Cumhuriyet Dönemi'nde tekabül ettiği anlamları soruşturmak maksadıyla kavramsallaştırılırken, sekülerlik; iktidar tarafından dinî olanı yapıbozuma uğratmanın ötesinde, toplumsal yaşamın referanslarını topyekün değiştirme ereğini ifade eder. Sekülerliği gündelik hayatta görünür hale getiren ise, Kemalist kurucu iktidarın ideolojik veçhesi olarak, rejimin yeni bir toplumsal düzen inşa etme hedefine dönük olarak seferber ettiği politikaların uygulanma girişimleridir. Bu doğrultuda iktidarın dinî yaşamı düzenleyen seküler politikaları karşısında taşrada geliştirilen gündelik pratiklere odaklanmak, dini sabit ve verili bir kategori yerine mevcut koşullarla bağlantılı bir güç ilişkisi olarak gören perspektif doğrultusunda anlamlı hale gelecektir.

YÖNTEMSEL YAKLAŞIM

> Her ne kadar, terimin yaygın kullanımı bunun zıddını, yani direnişin bir tepki ya da yanıt olduğunu düşündürse de, direniş iktidara nazaran aslidir... Asli olanın direniş olduğunu fark etmemiz, bu tarihe aşağıdan bakmamızı sağlar ve önümüzdeki alternatifleri gösterir.
>
> – Hardt ve Negri, 2011: 82

Güncel literatürde gündelik hayat kavramı, çoğunlukla modern toplum tahayyülünün bir parçası olarak, kent eksenli bir analiz aracı biçiminde karşımıza çıkar. Sanayileşmeyle bağlantılı şekilde gelişen kent yaşamında yabancılaşmış bireylerin dönüştürüldüğü bir uğrak olarak gündelik hayat kavrmasallaştırmasının, bu içeriğini büyük ölçüde Fransız sosyolog Henri Lefebvre'nin çalışmalarına borçlu olduğu söylenebilir. Lefebvre en genel haliyle, 20. yüzyılın ortalarında gözlemlediği sanayileşmiş modern kent yaşamında gündelik hayatın, sömürü ilişkilerini yeniden üreten rutinlerin tezahür alanı olduğuna dikkat çeker. Fransız düşünürün kavram seti içerisindeki haliyle, "gündelik hayat" modern döneme ait bir olgudur. Bu yönüyle

gündelik hayat; topluma, onun üyelerini belirleyen ve kısıtlayan bir etki yapar (Lefebvre, 2015: 9). Lefebvre gündelik hayatı, mevcut toplumsal yapıdaki üretim tarzı ile ilişki içinde ele alır (2015: 18). Düşünür bu eksende gündelik olanın modern olanı meşrulaştırdığını savunur (2007: 35-36). Bilhassa İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'ya sanayileşmiş kentler üzerinden bakarak, devrimci saiklarla gündelik hayat kavramsallaştırmasını geliştiren Lefebvre, söz konusu koşullar içerisinde oluşan gündelik hayatın, üretkenlikten uzak, tam bir "tüketim toplumu"nu içerdiğini tespit eder (2007: 66). Fransız düşünüre göre özellikle 1950 sonrası batı kentlerinde gündelik hayat, iktidar tarafından kapitalist sömürü ilişkilerini maksimize etmek maksadıyla "bölümlenmekte", "örgütlenmekte" ve "programlanmakta" idi (2007: 77). Ayrıca Lefebvre mekânın, modern iktidar tarafından sömürü düzenini yeniden üretecek koşullara elverişli biçimde inşa edildiğini öne sürer (2014: 26-29). Bu açıdan gündelik hayat, iktidar tarafından yüklenmiş, düzenlenmiş ve denetlenmekte olan bir uzama karşılık geldiğinden, burada tezahür eden pratikler de iktidarın tesis ettiği üretim ilişkileri bağlamında sömürü düzenini yeniden üretme eğilimi gösterir. Buna bağlı olarak Lefebvre modern sanayi toplumunda bireyi programlayıp, düzenleyen birçok "sinyal" olduğundan bahseder ve bu sinyalizasyon sisteminin gündelik hayatı ele geçirerek inşa ettiğine dikkat çeker (2013: 317). Fransız düşünüre göre modern dünyada gündelik hayat, üretkenlikten koparılmış bir varoluş uzamına denk düşer. Dolayısıyla Lefebvre'nin gündelik hayatı, bireylerin, iktidar tarafından tahakküm altına alınabilmesi adına iğdiş edilmiş, inşa ürünü bir uzam olarak gördüğü söylenebilir.

Lefebvre gündelik hayata baktığında, modern iktidar tarafından düzenlenen, sömürü ilişkilerinin yeniden üretildiği endüstriyelleşmiş modern bir uzam görür ve burada tespit ettiği yoğun yabancılaşma biçimleri ile nasıl başa çıkılacağına dair bir yaklaşım geliştirir. Oysa bir yaşamsal deneyim olarak gündelik hayatın, sanayileşmiş modern devleti ve onun kentleşme biçimlerini önceleyen bir varoluş alanı olduğu unutulmamalıdır.

Bu bakımdan iktidarın hedef alarak dönüştürmeye çaba gösterdiği gündelik hayat ve pratikleri, modern düzenden önce de mevcuttur. Tam da bu nedenle iktidar bu alanı tahakküm altına almadan kelimenin gerçek anlamıyla erki elde edemeyeceğini bildiği için bu alanı hedef alır. Buna bağlı olarak da modern dönemde gündelik hayat, içerdiği başka yaratıcı olanakların yanı sıra direniş imkânlarının da ortaya çıktığı bir alan haline gelir. Bu çalışmada incelenen dönem ve uzam bağlamında gündelik hayat kavramı; Lefebvre'nin modern batı kentine yönelik kavramsallaştırmasından ziyade üretim ilişkileri ekseninde henüz modernleşme ve sanayileşme süreci içinde olan bir coğrafya ve dönem üzerine yoğunlaşıldığı için, kitlelerin iktidar sultası altında yeniden üretildikleri bir yabancılaşma alanından ibaret bir saha olarak değil, iktidarın dayatmalarına karşı ve onu önceleyen alternatif var oluş biçimlerinin de geliştirilebildiği, kimi zaman yerleşik güç ilişkilerinin yeniden üretildiği fakat öte yandan onu yapıbozuma uğratan direniş pratiklerinin de tezahür ettiği, üretken ve çeşitlilik ihtiva eden bir alan biçiminde ele alınıyor. Bu doğrultuda gündelik olan, iktidara kafa tutmaktan, onu yeniden üretmeye kadar uzanan türlü pratiğin kendine yer bulduğu geniş spektrumlu bir var oluş sahası olup bu çalışmada gündelik pratiklerde açığa çıkma kapasitesi bakımından sekülerlik bağlamında vuku bulan direniş imkânları üzerinde durulmaktadır.

Gündelik hayat pratikleri içinde direnişe dair konfigürasyonların varlığına işaret ederek elinizde bulunan eserin direniş kavramsallaştırmasının düşünsel dayanağını temellendiren Michel De Certeau ve James C. Scott'ın gündelik hayat yaklaşımları üzerinde durulması halinde söz konusu üretken kapasite ve direniş imkânları bağlamında bu incelemenin yöntemsel çerçevesi ortaya konulabilir. İlk olarak, De Certeau ve Scott'ın, gündelik hayat kavramını iktidar dolayımından soyutlayarak, varoluş biçimlerinin şekillendiği bir alan olarak tahayyül ettikleri belirtilebilir. Bu iki düşünürün, içerdiği yaratıcı kapasite ekseninde kavrama dair hemfikir oldukları söylenebilir. Ancak De Certeau gündelik hayat kavramına, içerdiği üretken kapa-

siteye önem vererek yaklaşırken, Scott kavramı daha çok direniş odaklı düşünür (Vinthagen, 2013). Burada bu iki düşünürün gündelik hayat kavramına yönelik yaklaşımları ayrıntısıyla ele alınıp, Hardt ve Negri'nin direniş kavramına yönelik katkıları ekseninde bir araya getirilerek, bu kitabın odaklandığı tarihsel dönem ve toplumsal koşullar açısından açıklayıcı ve bütünlüklü bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılacak.

Üretken bir direniş alanı olarak gündelik hayat

Michel De Certeau, toplumsal yaşamın, Foucault'nun tabiriyle gözetim altında tutulan kitlelerin tabiiyet altına alınmasından daha karmaşık bir ilişkiler bütünü içerdiğini savunan bir düşünür olarak gündelik hayat kavramına yoğunlaşır (De Certeau, 2009: 47).[16] De Certeau, toplumun tamamının söz konusu denetim mekanizmalarına hapsolmadığı gerçeğinden hareketle, boyunduruk altına girmeden nasıl yaşanabildiğini anlamak için gündelik hayata bakar ve gündelik hayatı tahakküme karşı geliştirilebilecek üretkenlik olanakları ekseninde ele alan bir yaklaşım geliştirir. De Certeau'nun bu yaklaşımı diğer bir açıdan da Lefebvre'nin modern toplumda gündelik hayata atfettiği yabancılaşmanın uzamı biçimindeki anlayış karşısında eleştirel bir içeriğe dayanması bakımından alternatif bir teorik perspektife yaslanır. Bu açıdan De Certeau'nun, itaatin değil farklılıkların üretildiği yaratıcı bir potansiyel olarak gündelik hayat kav-

16 Michel Foucault'nun (1992; 2005: 40; 2007) en genel biçimde değerlendirildiğinde direniş kavramını, iktidarın her yana nüfuz eden belirleyici gücü bağlamında ortaya çıkan tabiiyete yönelik bir tür tepki düzeyinde ele aldığı söylenebilir. Buna bağlı olarak Michel De Certeau, Foucault'nun yaklaşımına karşı şu eleştirel müdahalede bulunur; "'Gözetim' mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğruysa da, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor... Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler (bunlar da 'ufak tefek' ve günlük işlemlerdir) disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır. Ve tabii tüketiciler (ya da 'egemenlik altında bulundurulanlar') açısından, sosyopolitik düzenlemeyi sağlayan ve sessiz sedasız yürütülen bu işlem ve yöntemlerin karşıt modelini hangi 'eylem, uygulama ve üretme tarzları' oluşturur bunları sorgulamak gereklidir" (De Certeau, 2009: 47-48).

ramsallaştırması merkezinde yaklaşımını geliştirdiği ifade edilebilir (2009: 21-22).

De Certeau'ya göre gündelik hayatın, iktidarla mücadele etmenin alternatif bir uzamı olarak tezahür ettiği söylenebilir. Zira o, gündelik hayatı, iktidara doğrudan başkaldırma pratikleri içermeksizin, bireylerin, hâkim düzene boyun eğmiş gözükerek kendilerine dayatılan yaşam biçimlerini reddetmeden bir tür dönüşüme uğratarak yeniden ürettikleri alan olarak, mevcut tahakküm düzeninden kurtulmanın olanaklarını içeren bir yaratıcı kapasite ekseninde ele alır (2009: 45-46). De Certeau bu mücadele eksenli gündelik hayat kuramını "strateji" ve "taktik" kavramları etrafında tasarlar. Düşünür, strateji kavramı ile egemen otoritenin politikalarını dikte etme biçimlerine atıf yaparken, taktik kavramı ile de gündelik hayatta bu tahakküm pratikleri ile başa çıkma biçimlerini ifade eder (2009: 54). De Certeau'ya göre egemen düzenin stratejik uygulamalarına karşı, mücadele ederek onu dönüşüme uğratma taktikleri, "taşranın sıradan inananları" tarafından gerçekleştirilmek suretiyle hâkim düzenin kendilerine dayattığı "yazgıyı" boşa düşürmeye yarar (2009: 87). De Certeau insanın günlük yaşantısında yer alan birçok davranışın taktik kapsamında düşünülebileceğini ifade eder (2009: 55). En temelde taktiği, zayıf olanın güçlü olana karşı geliştirdiği manevralar bütünü olarak tanımlar. Bu kapsamda stratejinin uzun erimli, detaylı ve planlı kurumsal hamleleri ifade ettiği ve taktiğin ise mevcut koşullarla başa çıkabilme bakımından günlük çareler üretmeye, zaman kazanmaya, kısa vadeli avantajlar elde etmeye dayalı girişimler olduğu düşünülebilir. Bu açıdan taktik, stratejiye bağlı olarak geliştirilebilir bir direnme pratiğidir. Bu doğrultuda De Certeau'nun direnişi, iktidarın kitlelere karşı geliştirdiği baskı altına alma stratejilerine, bireylerin gündelik hayat deneyimleri içerisinde ürettikleri karşı koyma biçimleri üzerinden anlamlandırdığı söylenebilir.

De Certeau iktidarın dayattığı baskıya karşı direnme şeklini, direnen tarafın "zayıf" olma hali gerekçesiyle birtakım önlemlere başvurmaksızın yapılamayacağı fikrinden hareket ede-

rek "yeniden kullanım operasyonları" adını verdiği taktiksel bütünlük ekseninde değerlendirir. Yazar bununla, iktidara direnmeyi, ona kafa tutarak değil tersine ona kafa sallayarak, onu onaylar gözükerek gerçekleştirilebilir bir olgu biçiminde ifade eder. Düşünürün bu vurgu ile göstermek istediği, iktidarın uygulamalarını doğrudan değiştirme kudretine sahip olmamanın, ona zorunlu olarak boyun eğme olarak okunmaması gerektiğidir. Bu açıdan söz konusu uygulamalar, kategorik olarak reddedilmek yerine kimi taktikler ile eğilip bükülerek, belli ölçüde değişime uğratılarak yeniden üretilmiş olur. Dolayısıyla De Certeau'nun gündelik hayattaki direniş anlayışı, iktidarın tekeline almaya uğraştığı ussallık çerçevesindeki her hareketin, iktidarı yeniden üretmek anlamına gelmeyebileceği fikrine dayanır (2009: 104-105). Direniş, bilhassa kamusal alandan özel alana doğru geçildikçe somutlaşır ve hanedc, kamusal alana sirayet ederek toplumu tahakküm altına alması öngörülen stratejilerin etkilerini yok eden taktiksel üstünlük açığa çıkar (2009: 136-137). Dolayısıyla iktidar ne türlü dayatmalar ile bireyin gündelik hayatını düzenlemeye çalışırsa çalışsın; "günlük pratik, sabırlı ve inatçı bir biçimde... dayatmaya (bir modelin, bir sistemin ya da bir düzenin dayatmasına) karşı bir direnç oluşturur: Yapabilmek, kendi mesafelerini koymak, bir özelin özerkliğini savunmaktır" (De Certeau vd., 2009: 299-300).

De Certeau, strateji-taktik ikiliği ekseninde tasarladığı gündelik hayat anlayışı çerçevesinde direnişi, iktidar ile ilişkili bir mücadele biçimi olarak ele alarak, direnişi iktidarın kurduğu koşullar zaviyesinde tanımlar. Zira De Certeau'ya göre strateji; iktidarın belirlediği bir alanda açığa çıkan ve bu çerçeveye ait olan eylem bütünü anlamına gelirken, taktik ise kendi alanı bulunmayan ve dolayısıyla ona dayatılan bir çerçevede sürekli tetikte olma halidir (2009: 54). Bu anlamda De Certeau'nun direniş kavramını, devrimci bir insiyakla değil, verili koşullar dahilinde itaatsizliğin olanaklılığı çerçevesinde düşündüğü ifade edilebilir. De Certeau'nun yaklaşımı, toplumsal hayatı "güçlü-zayıf", "dayatan-direnen" gibi kategorik sabitelere bağlı yorumlama riski taşır. Bu kusurun göz ardı edilmesi taşrayı, merke-

ze karşı direnişin pak alanı olarak görmek suretiyle dikotomik perspektifi tersten yeniden üretme tehlikesiyle maluldür. Oysa bu alan güç ilişkilerinin değişip dönüşen doğası itibariyle istikrarlı olmayan bir dinamik taşıdığından, taşranın salt direnişin alanı olmadığı ve direniş gösteren öznelerin de daima güçsüz konumda bulunmadıkları akılda tutulmalıdır. Bu açıdan De Certeau'ya göre gündelik hayatta direnişin koşullarını belirleyen iktidar olduğu için onun kuramında yalnızca iktidarın dayattığı koşullara karşı geliştirilen "taktikler" söz konusuyken, James Scott direniş kavramını iktidarla diyalektik bir ilişki içerisinde ve gündelik olana belli bir otonomi tanıyarak ele alması bakımından De Certeau'dan ayrılır ve söz konusu riski bertaraf edebilecek bir bakış açısı sunar (Vinthagen, 2013: 15-17).

Scott, *Weapons of the Weak* [*Tahakküm ve Direniş Sanatları*] başlıklı çarpıcı eserinde, tarih anlatılarında, politik güç bakımından dezavantajlı toplumsal gruplara, yalnızca onların eylemleri iktidar açısından bir tehdit yarattığında yer verildiğine dikkat çeker (1985: xv). Bu bakımdan krallara, saraylara ve savaşlara odaklanan hâkim tarih anlayışının gündelik olanı ve onun cereyan ettiği toplumsal koşulları silikleştirdiği söylenebilir. Bu düşünce ekseninde Scott, tarihyazımı açısından bilhassa köylülerin, hiçbir görünürlük arz etmediğini vurgular (1985: 29; 2008b). İktidar dışında kalan toplumsal kesimlere yönelik bu bilinçli kayıtsızlık karşısında düşünür, gündelik hayat kavramını özellikle kavramın içerdiği direniş imkânları çerçevesinde ele alarak, onları görünür kılacak bir bakış açısı geliştirmek suretiyle yok sayılan öznelliklerin altını çizer. Bu anlamda Scott'ın direniş kavramına yaklaşımı oldukça öğretici olup, bu çalışmanın kuramsal yaklaşımıyla da bağlantılı olarak, evrensel biçimde tanımlanmış şablonlar içerisinde direniş kavramını düşünmek yerine, itaatsizliğin yapısını mevcut koşullar ekseninde değerlendirme fikrine sahiptir. Onun yaklaşımı, direnişin formel biçim ve yöntemlere bağlı kalınmaksızın daha geniş ve esnek şekilde düşünülmesi ve itaatsizlik pratiklerinin, evrenselleştirilmek yerine direnişe konu olan alanın yapısal koşulları ölçeğinde ele alınması gerektiği fikrini taşır. Bu

açıdan direniş içeren eylemin, içinde bulunduğu şartlar dahilinde anlamlı olduğu söylenebilir. O halde genelgeçer bir direniş kavramı geliştirilemeyeceği gibi direnişe yönelik eylemlerin, çerçevesi kesin bir pratikler bütünü olarak tasavvur edilmesi de zaruri değildir.

Bir kavram olarak direnişi, grubun gücü ile ilişkili olarak düşünme gerekliliğini savunan Scott, Malezya'nın Sadeka kasabasında yaptığı saha çalışması doğrultusunda alternatif direniş biçimleri tanımlar. Buna göre, "iş yavaşlatma/ayak sürüme, rol yaparak gerçeği gizleme, firar/kaçış, sahte rıza, aşırma-hırsızlık, bilmezden gelme, iftira atma, kundakçılık, sabotaj" gibi gündelik direniş pratikleri olduğunu belirtir (1985: xvi). Bu anlamda gündelik direnişin, toplumsal ve sembolik amaçları reddeden içkin yapısı, onu diğer direniş biçimlerinden ayırır. Düşünürün tarif ettiği biçimiyle gündelik direniş; resmî olmayan, açıkça ortaya konulmayan, kalıcı biçimde yasal-somut değil, fiilî kazanımlara yönelik olan ve sistematik değil aniden oluşan bir yapıya sahiptir (1985: 33). Bu açıdan gündelik direnişi, örgütlü, hesaplı-planlı değil, doğal hatta doğaçlama ve genelde fiilî kazanım bağlamında, basit ve yaşam biçimi ile sıkı sıkıya bağlı dertlere dair kaygıların harekete geçirdiği türde bir faillik olarak düşünebiliriz.

Scott'ın tahakküm-direniş ilişkileri hususunda dikkat çektiği bir diğer nokta, bu mücadelenin yaygın biçimde merkezî iktidar ilişkileri bağlamında ele alınması yerine, yerel dinamikler ölçeğinde düşünülmesi gerektiğidir. Yerel düzeyde, merkezî güç ilişkileri ile kesişmeyen güç mücadeleleri olabileceğine vurgu yapan Scott, yaşam biçimlerinin içsel koşullarının anlamına dikkat çeker ve direnişin, gündelik hayatta tezahür eden mikro dinamikler göz ardı edilerek anlaşılamayacağını ortaya koyar (1985: 128). Dolayısıyla James Scott'ın geliştirdiği biçimiyle gündelik hayat kavramını, genel geçer bir kavramsal çerçeve içerisinde anlamlandırmak yerine, mikro düzeyde geçerlilik arz eden koşul ve ilişkiler bağlamında ve olumsallık içinde düşünmek gerektiği söylenebilir. Direniş fikri de buna bağlı olarak ancak söz konusu gündelik koşul ve ilişkiler dahilinde

kavranabilir. Scott bu hususa dair çalışma yaptığı bölgede şahit olduğu direniş biçimlerini, "tipik taşra mücadelesi" olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade ederek, direnişin kendi koşulları ile bağlantılı bir kavram oluşunu; "Ayaklanma yok, gösteri yok, kundakçılık yok, organize haydutluk yok, açıktan şiddet yok. Benim keşfettiğim direniş, bölgedeki başka kasabalarda da benzer mücadeleler yaşanıyor olsa da Sedaka dışındaki hiçbir büyük siyasi hareketle, ideolojiyle devrimci grupla bağlantılı değil," sözleriyle ifade eder (Scott, 1985: 273; Scott, 2008b: 40). Scott bu tespitiyle gündelik olanın, merkezî bir iktidara bağımlı olmanın ötesinde kendi asli yapısı ekseninde ele alınması gerektiğine işaret eder.

James Scott'ın gündelik direniş kavramı ekseninde ele aldığı bir diğer mesele de görece zayıf konumdaki grupların direniş şekillerinin neden edilgin durumda olduğu ve söz konusu pasif tavırların niçin direniş kavramı içerisinde düşünülmesi gerektiği ile ilintilidir. Bu açıdan De Certeau ile paralel bir düşünceye sahip olan Scott'a göre, bir yerde iktidara karşı açıktan, sert ve örgütlü bir direniş olmadığında orada herhangi bir direnişten bahsedilemeyeceği anlamı çıkarılamaz. Zira tıpkı De Certeau gibi Scott da pek çok toplumsal yapıda yoksul kitlelerin, zenginlerin ve iktidarların insafına kalma tehlikesi ile karşı karşıya olmaları gerekçesiyle daha gizli ve kendilerini sakınan metotlara dayalı direniş pratikleri geliştirmek zorunda olduklarının farkındadır (De Certeau, 2009 104; Scott, 1985: 236). Öyleyse denetim, baskı ve cezalandırma pratiklerini –Weberyen bir ifadeyle zor tekelini– kurumsal olarak egemenliği altında tutan iktidar karşısında geliştirilecek direniş pratikleri kaçınılmaz olarak edilgin yöntemlere başvurmak suretiyle gerçekleştirilebilir. Bu anlamda tarihyazımına sirayet eden edilgin kategorilerden, iktidar karşısında nesneleşmiş yığınlar olarak bahseden tüm yaklaşımların, bu grupların mücadelelerini büyük oranda ıskaladığı bir kez daha açığa çıkar. Zira söz konusu eşitsiz güç ilişkileri çerçevesinde direniş, gizlenme suretiyle mümkün olabilir. Scott bu gizliliği, direnişin daima müphem ve çifte anlamlı bir yapı biçiminde belirmesi ile izah eder (2008b: 55).

Çünkü ancak bu şekilde direnirken, egemen karşısında kendini koruyabilmek olanaklı olacaktır (2008b: 55). Dolayısıyla gündelik hayat pratikleri ekseninde direnişten söz edildiğinde, güç dağılımının dengesiz olduğu hallerde mücadele biçimi kaçınılmaz olarak, anonim ve yerleşik toplumsal değerleri doğrudan karşısına almaksızın gerçekleştirilebilecektir (2008b: 57). Bu bakış açısına göre direnişin gündelik tezahürünün, mevcut koşullar çerçevesinde hâkim konumdaki sembolik yapıları yahut hukuki normları hedef almaksızın da mümkün olabileceği söylenebilir. Paralel olarak hem James Scott hem de Michel De Certeau direnişin, kamusal alanda görünürlük kazanmayabileceğine dikkat çekerek, suskunluk biçiminde tezahür eden tavrın itaat anlamına gelmeyebileceğini ve açıktan onayın söz konusu olmadığı durumlarda özel alanda itiraz biçiminde varlık bulan pratiklerin direniş kavramı dahilinde düşünülmesi gerektiğini savunur (Scott, 1985: 284; De Certeau, 2009: 136). Bu açıdan gündelik hayat pratiklerinde direniş edimleri araştırılmak istendiğinde, bilinçli olarak saklı tutulmuş, sessizce gerçekleştirilmiş, kitleselleşmemiş, kamusal alanda açığa çıkmamış, arşivlerde kaydı tutulmamış, –anaakım– medyada yer almamış, çoğunlukla özel alanda somutlaşmış teşebbüsler bütününün hesaba katılması gerekir.

De Certeau ve Scott'ın yaklaşımları doğrultusunda bu çalışmada gündelik hayat, direniş kavramını içinde barındıran çeşitli ve katmanlı pratikler bütünü biçiminde ele alınıyor. Öncelikle gündelik olanın, doğrudan iktidarın tahakküm politikalarının ürünü olarak yukarıdan belirlenmediği akılda tutularak, direnişin de söz konusu baskıcı politikalara verilen bir reaksiyon olmanın ötesinde Hardt ve Negri'nin ifade ettiği biçimde söylersek, iktidara karşı "asli" ve yaratıcı bir kapasiteye sahip olduğu ifade edilmelidir (2011: 82). Bunun yanı sıra direnişin evrensel ve standart bir biçimi olmayıp aksine içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ve güç mücadeleleri ile bağlantılı olarak farklı şekillerde tezahür edebildiği söylenebilir. Bu açıdan gündelik hayatta direniş, iktidarın baskıcı politikalarına karşılık vermenin ötesinde, doğrudan mevcut iktidar yapılarını, on-

ların altını oyarak zayıflatmaya dönük her türlü eylem biçimi olarak düşünülebilir (Vinthagen, 2013: 23). Bu eylem biçimleri de yine alışılageldiği üzere standartlaşmış belli formlara sahip olmaksızın, çoğunlukla gizlice, mevcut düzenlemeleri ihlal etmeden, herhangi bir itaatsizlik göstermeksizin, görünür olmayan reddetme pratikleri geliştirmek suretiyle vuku bulur (Vinthagen, 2013: 10). Hardt ve Negri bu tür direnişi, kaçış kavramı ekseninde tasavvur eder. Kavrama sinik değil aksine yaratıcı ve özgürlükçü bir anlam yükleyen Hardt ve Negri'ye göre "ezilenler" daima üretici ve sanıldığından çok daha güçlü bir özne kategorisini ifade eder (2011: 348). Buna ek olarak egemenliği bir güç odağı olarak değil ilişki biçiminde düşünen Hardt ve Negri, ezilenlerin, iktidar ile ilişkiyi kesmeleri anlamında "kaçma" eylemine yönelmesini temel bir özgürleşme hamlesi olarak yorumlarlar zira egemenlik sabit bir kategori değil de bir ilişki biçiminde tezahür ettiği için; "uyrukların aktif katılımı olmazsa, egemenlik çöker" (2011: 349). Dolayısıyla bu iki düşünür, egemenlik açısından halkın iktidara tabi olmasından çok iktidarın halka ihtiyaç duyduğu tespitinden hareketle, ezilen toplumsal grupların, güç ilişkilerine düşünülenden çok daha fazla etki edebileceğine dikkat çeker.

Bu bahis kapatılmadan evvel direniş kavramının "yüklü" anlam bakiyesine dair bir parantez açmak, kavramın çalışma içerisindeki konumlandırılışı bakımından açıklayıcı olabilir. Bu eserde direniş, çağrıştırdığı pek çok içerik ve onu somutlaştırdığı düşünülen çeşitli formlara uzak bir halde düşünülür. Kavrama Foucault ve Deleuze'ün yöntemsel bakışını çağrıştıran biçimde bir tür alet çantası içinden bakmak suretiyle geliştirilen bu anlamsal "esneklik", kültürel olarak zaman içerisinde yüklü hale getirilmiş pek çok olgunun, üretilmiş değerler ile araya mesafe konularak yeniden düşünülmesinin, toplumsal ilişkilerin izah edilebilmesine yönelik tazeleyici yaklaşımlar geliştirmeyi olanaklı kılma olasılığı dolayısıyla bilinçli şekilde tercih edilmiştir. Bu doğrultuda güç ilişkilerini sabit ikilikler üzerinden düşünmeye karşı eleştirel bir tavır geliştirilmesi hedeflenen bu çalışmada, belli toplumsal koşullar dahilinde toplu-

mun herhangi bir kesiminin "direnen" ya da "direnişçi" haline gelebileceği gibi bu statülerin değişip-dönüşmeye açık olduğu ve direnen olmak ile direnilen olmak arasında da zannedilenden çok daha kısa bir mesafe bulunduğuna da işaret edilmelidir. Buna ek olarak direnişin dikotomik bir gerilim ekseninde işe koşulmaması adına De Certeau ve Scott'ın geliştirdiği fikirlerin gündelik hayatı direnişin açığa çıktığı bir sahaya eşitleyen bir okumaya cevaz verebileceği göz önünde tutularak bu kabule bir şerh düşülmesi gerekir. Zira gündelik olan, bizatihi direnişin alanı değildir, bilakis direniş kadar mevcut güç ilişkilerini de yeniden üretebilmenin koşullarının dahil olduğu güç ilişkileri doğrultusunda mümkün eylem olanakları çok daha kapsamlı bir bünyedir. Bu nedenle söz konusu düşünürlerin ufuk açıcı çalışmalarından hareketle gündelik hayatı çok katmanlı ve çok boyutlu bir anlam dairesi içinde düşünmeyi yeğliyorum. Buna istinaden direnişin de bu çeşitlilik ihtiva eden gündelik pratiklerin önemli veçhelerinden birisi olduğuna işaret ederek Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin anlaşılabilmesi için iktidar politikalarının gündelik hayatta tekabül ettiği çeşitli ilişkisellikler içinde direniş kavramı ekseninde düşünülebilecek bir kesiti incelemeyi öneriyorum. Bunu yaparken, görünür olmayan direniş biçimlerinin Erken Cumhuriyet Dönemi'nde tecessüm ettiği yegâne uğrağın taşra olmadığını ve buna paralel şekilde bu dönemde taşrada yaşayan Sünni-Müslüman kesimlerin temel yahut yegâne meselelerinin de iktidarın sekülerlik anlayışıyla mücadele etmek olmadığını not düşmek gerekir. Tüm bu teorik ve pratik kaygılar ışığında çalışmanın hedefi; çok daha kapsamlı olan güç mücadelelerinin veçhelerinden birisi olan sekülerleşme teşebbüslerine dair deneyimleri inceleyerek erken döneme dair bir kesit sunabilmektir.

De Certeau ve Scott'ın fikirlerinin bu noktada elinizdeki çalışmaya yönelik en önemli katkıları, direniş kavramını merkezî iktidar politikalarınca tasnif edilmeye uygun olan kriminalize edilmiş pratikler bütününün ötesinde ve daha geniş biçimde tahayyül edebilmeyi sağlayan bir zemin inşasını mümkün kılmalarıdır. Bunun bir uzantısı olarak da kamusal alanla

iktifa etmeyen bir bakış açısı geliştirerek direnişin özel alanda da vücut bulabileceği yönündeki görüşleri doğrultusunda hâkim tarihsel anlatıların dışında bırakılmış toplumsal kesimlerin öznelliklerinin açığa çıkartılabilmesine alan açan müdahaleleri, bu eserin yöntemsel yapısının somutlaşmasına yadsınamaz bir katkı sağlıyor.

Burada ortaya konulan gündelik hayat ve direniş kavramsallaştırması ekseninde güç ilişkileri çerçevesinde direnişi görünür ve anlamlı kılabilmek, yalnızca kamusal alana, tarih kitaplarına, arşiv kayıtlarına ya da gazete manşetlerine değil, bunların yanı sıra taşradaki bireyin –kendini var etme pratiklerini serimlediği için– özel hayatı da hesaba katılarak gerçekleştirilebilir. Başka bir ifadeyle vurgulanmaya değer olan temel husus, bu çalışmada ele alınan Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın formüle ettiği ideal yurttaş tasavvurunun ne olduğu, ne kadar etkili olduğu gibi temel soruların, devlet politikalarını takip etmekle yetinerek değil, yurttaşların gündelik pratiklerinin incelenmesini kapsayan bir yaklaşımla yanıtlanmasının mümkün olduğudur. Bu bakımdan Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın seküler yurttaşlar inşa edebilmek gayesiyle hangi politikaları geliştirip, bunları hangi araçlar vasıtasıyla dayattığı kadar yurttaşların gündelik hayatta bu yaşam tarzını ne ölçüde benimsedikleri de sorunsallaştırılmalıdır. Bu amaca ulaşabilmek maksadıyla gündelik hayat kavramı, yaratıcı ve asli bir direniş kavramsallaştırmasını içerecek biçimde ele alınıp, iki boyutlu olarak hem iktidarın sekülerleşme politikalarını gündelik hayatın yapısını dikkate alarak nasıl geliştirdiği hem de halkın gündelik pratiklerinde açığa çıkan iktidarın sekülerleşmeye yönelik uygulamalarına dönük tepki ve direniş biçimlerini analiz etmek üzere işe koşuluyor. Bu noktada çalışmanın teorik ve yöntemsel arka planını şekillendiren temel soru şu: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin devlet eksenli bir anlayışla ele alınmasına yönelik yaygın eğilimlere mesafeli bir tutum nasıl geliştirilebilir ve gündelik hayat bu bağlamda incelemeye nasıl dahil edilebilir? Söz konusu hedefe ulaşabilmek adına aşağıda teorik bir dayanak inşa edebilmek için *state in so-*

ciety approach olarak adlandırılan yaklaşım incelenecek ve bu teorik zemin üzerinde çalışmanın verilerini oluşturan yöntemsel anlayış olarak da sözlü tarih metodu ele alınacaktır.

Devlete toplumdan bakmak

Toplumsal ilişkileri makro perspektifli bir yaklaşımla ele almak, kaçınılmaz olarak iktidar politikalarının merkezde tasarlandıkları halleriyle doğrudan gündelik hayata sirayet ettiğini varsaymayı gerektirir. Bu ön kabul sonucunda toplumsal yaşamı etkileyen yerel dinamiklerin hesaba katılmadığı bir analiz ortaya çıkar. Her şeyin tepeden düzenlenip denetlendiği bir örgütsel ağ tahayyülüne dayalı bu makro eksenli hâkim yaklaşımlar neticesinde Erken Cumhuriyet Dönemi, monoblog bir parti teşkilatının tüm ülkeyi modernleştirdiği yönündeki tek boyutlu anlatıya dayalı biçimde temellendirilir. Oysa ilk etapta vurgulamak gerekir ki ne merkezdeki Kemalist iktidar çevresi ne de iktidarın taşradaki temsilcileri konumunda bulunan yerel yöneticiler, öğretmenler, Halkevi üyeleri gibi figürler tamamen birbirleriyle örtüşen uyumlu bir kliği ifade ederler. Mustafa Kemal'in yakın çevresindeki çekirdek kadro, önderlerinin siyasi fikirleri etrafında kenetlenmiş gözükse de Tek Parti İktidarı boyunca CHP ve Kemalizm anlayışı dahilinde birbirlerinden hayli farklı hayat görüşlerine sahip figürler yeterince sınanmamış bir kabul doğrultusunda bir arada ele alınır. Sosyalizm fikrinden etkilenmiş Vedat Nedim Tör, milliyetçi fikirlerin ana kuramcılarından biri olan Mehmet Fuat Köprülü ve modernleşme ile İslâmcılık arasında bağ kuran Şemsettin Günaltay gibi isimleri holistik bir bakışla aynı çatı altında değerlendirmek Kemalizm'in pragmatikliğini ve Zürcher'in tabiriyle "esnekliği"ni göz ardı etmeyi beraberinde getirir (2020: 215).[17] Buna ek olarak

17 Metin içinde sıklıkla "iktidar", "yönetici zümre" yahut "Kemalistler" gibi genelleyici ifadelere başvurmamın sebebi, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi politik aktörlerini homojen bir bütün olarak görmekten ziyade merkezden belirlenen siyasi icraatların karar alıcılarını imlemek maksadıyla –ağırlıklı olarak Mustafa Kemal ile onun yakın çevresi içindeki yetkili yönetici grubu kastederek– okuyucunun takip etmesini kolaylaştırabilmektir. Erken Cumhuriyet Dönemi'nin

taşraya atanan bürokratlar ve politik temsilcilerin de doğrudan katı bir sahiplenici tavırla Kemalist iktidar politikalarını toplu-ma yaygınlaştırma eğilimine sahip oldukları varsayılır.[18] Oysa Aslan'ın da ortaya koyduğu üzere taşrada yerli halk ile merkez-den gönderilen temsilciler arasındaki ilişkiler karşılıklı şekilde birbirlerini dönüştüren süreçlere tekabül eder (2011: 77). Tıp-kı iktidarı temsil eden unsurlar gibi taşrayı oluşturan toplum-sal kategoriler de homojen bloklara karşılık gelmez. Yerel elit-ler, üreticiler ve daha çok hane içi görünürlüğe sahip olan ka-dınlar gibi çeşitli toplumsal kesimler arasındaki bölgeden böl-geye çeşitlilik arz eden güç ilişkileri doğrultusunda tecessüm eden taşra(lar)dan söz etmek mümkündür. Dolayısıyla Mee-ker'ın (2005) gösterdiği üzere taşrada çok katmanlı yerel güç ilişkilerinin yadsınamaz etkinliği söz konusudur. Bu nedenle Erken Cumhuriyet Dönemi'nin toplumsal ilişkilerini, devletin toplumsal yaşamı belirlediği yönündeki varsayımın mahsurla-rından sıyrılarak ele alabilmek için makro ölçekli yaklaşımla-rın ötesine giden bir perspektife ihtiyaç duyulur. Zira devlet ve toplum sıklıkla birer analitik kategori olarak birbirlerinden ay-rı soyutlamalar biçiminde düşünülegelmiştir. Literatürde dev-leti aşkın bir güç olarak yukarıdan –ve dışarıdan– toplumu ku-ran bir kendilik şeklinde kabul eden yaklaşımların kökenin-de söz konusu dikotomik anlayış yer alır. Michael Mann dev-let ve toplumun birbirlerine "dolaşık" şekilde var olabildikleri-ne işaret ederek söz konusu yaygın kanıya karşı eleştirel bir ba-kış sunar (2012: 23). Akhil Gupta da benzer bir noktayı vur-

---

Halk Partisi içindeki karar mekanizmalarının işleyiş biçimi ve türdeş olmayan kadro yapısı başka bir çalışmada müstakilen ele alınmayı gerektiren önemli bir araştırma konusudur.

18 Levent Köker, Taha Parla, Ayşe Kadıoğlu, Fuat Keyman gibi önde gelen aka-demisyenlerin çalışmalarından örnekler sunan Metinsoy, literatüre hâkim olan söz konusu peşin kabullere dair eleştirel yaklaşımını şöyle dile getirmektedir; "Taşradaki parti bürokrasisinin, Ankara'nın yörüngesinde merkez elitlerinin talimatları çerçevesinde hareket ettiği varsayılmıştır. Artık ortodoksi haline gelmiş görüşlere göre, Türkiye'de homojen, bürokratik, seçkin bir kadroya sa-hip güçlü ve jakoben CHP merkez yönetimi, tüm siyasi yaşama ve devlete ege-men olmuştur. O nedenle CHP denince; çok dar bir seçkinler grubu, seçkinle-rin söylemleri ve davranışları dikkate alınmıştır" (2010: 126).

gular. Yazara göre devlet ile toplum arasına çizilen sınırlar oldukça "bulanık" olduğundan, kavramlar anlaşılmaz hale gelir (1995: 384, 390, 392).

Devlete ontolojik bir statü atfeden akademik yaklaşımları eleştiren Joel Migdal, devleti toplumsal ilişkiler bağlamında ele almayı önerir. Zira Migdal devletin, toplumu dönüştürüp düzenleyen üstün bir güç olmaktan ziyade toplumsal ilişkilerin tesiri sonucunda daima değişip dönüşen bir mefhum olduğunu öne sürer (2004: 23). Gupta da benzer bir anlayış doğrultusunda devleti, toplumsal hayatın dışında bir tür ontolojik kendilik olarak kavrayamayacağımızı belirterek, devletin ancak gündelik pratikler içinde anlamlandırabileceğine işaret eder (1995: 384). Devlete aşkın bir kendilik olarak bakmanın, toplumsal hayatı hiyerarşik ilişkiler doğrultusunda tek yönlü biçimde belirlenen bir alan olarak tasavvur etmek gibi önemli bir probleme yol açacağı fikrinden hareketle yerelliklerin dahil edilebildiği bir yöntem olarak *state in society approach* yaklaşımı geliştirilmiştir (Ferguson ve Gupta, 2002: 995). Bu yaklaşım doğrultusunda ilk olarak evrensel ve homojen bir öze dayalı tasavvur edilebilecek bir devlet tanımı yapılamayacağı fikri öne çıkar. Dolayısıyla devleti bir karar alıcı, tek yönlü biçimde eyleyen bir fail ya da aşkın bir varlıkmışçasına düşünmek yerine heterojen güç mücadelelerinin tezahür ettiği çeşitli sahaları ifade eden bir kavram olarak imlemek gerekir (Migdal, 2004; Ferguson ve Gupta, 2002; Gourisse, 2016). Buna bağlı olarak devlet, belirli bir zaman ve yerdeki güç ilişkileri doğrultusunda salt bu ilişkisellik bağlamında kavranabilecek, değişip dönüşen bir kavrama tekabül eder. O halde belirli bir dönem ve mekânın incelenmesi, devletin söz konusu ilişkisellikler sonucunda zuhur ettiği fikrinden hareketle mümkün olabileceğinden, söz konusu zaman ve mekân dahilindeki tüm dinamiklerin hesaba katıldığı bir bakış açısı geliştirilmelidir. Migdal bu kalkış noktasından hareketle, ilk bakışta devletin toplum üzerinde belirleyici tesiri olduğu düşünülen askerî rejim altındaki Brezilya ve Mao dönemi Çin örneklerine daha yakından bakıldığında bu yönetimlerin toplumsal yapıyı belirleyip düzenleme açısından

pek çok engelle karşılaştığına işaret ederek devlete, toplumsal ilişkileri hesaba katan bir yaklaşımla bakılması gerektiğine dikkat çeker (Migdal vd., 1997: 3).

Türkiye üzerine yapılan akademik çalışmalarda *state in society approach* henüz yaygınlık kazanmış değil. Ancak 1990'ların ortalarından itibaren bu yöntem ile Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemleri'nin incelenmesinin oldukça zihin açıcı sonuçlar doğurabileceğini gösteren örnekler ortaya çıkmaya başladı. Reşat Kasaba'nın 1994'te yayınlanan *A Time and a Place for the Nonstate: Social Change in the Ottoman Empire during the Long Nineteenth Century* [*Devletsizliğin Zamanı ve Yeri: Uzun Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Değişim*] başlıklı makalesi Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik bir analizde *state and society approach*'un ilk kullanımı olarak öne çıkar. Kasaba bu makalesinde devlet-toplum ikiliğine dayalı şekilde gelişen tarihsel anlatının, güç ilişkilerinin sıfır toplamlı bir anlayışla ele alınmasına yol açtığına dikkat çekerek Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi otoritenin etkinliğini belirleyen faktörlerden birçoğunun merkezî yönetim dışından kaynaklandığını ortaya koyar (1994: 208). Yazar ayrıca Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin devlet merkezli bir bakışla irdelenemeyecek denli karmaşık bir yapısı olduğuna işaret eder (1994: 210). Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan'ın editörlüğünde 1997'de yayımlanan *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* [*Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*] adlı kitap derlemesinde birer makalesi bulunan Joel Migdal (2005) ve Şerif Mardin (2005) de Türkiye'de modernleşme süreçlerinin anlaşılabilmesi için toplumsal dinamikler ve gündelik pratikler üzerine düşünülmesi gerektiğine vurgu yapan literatürdeki diğer öncü çalışmaların sahipleridir.[19]

Bu erken çalışmalardan yaklaşık on yıl sonra Türkiye'ye dair incelemelerde mikro eksenli bir perspektifle toplumsal ilişkileri sorunsallaştıran tez ve makalelerin sayısı artmaya başladı.

19 Mardin'in bahsi geçen makalesi, geçmiş çalışmalarının birçoğunda toplumsal ilişkileri ihmal ettiğine dair bir özeleştiri içermektedir. Yazarın devlet merkezli yaklaşımın mahsurlarına dair daha erken bir şerhi için ayrıca bkz. Mardin, 1989.

Her ikisi de Leiden'da yazılmış olan, Alexandros Lamprou'nun Türkiye'nin kırsal kesimlerindeki Halkevleri deneyimine ilişkin 2009 tarihli doktora tezi ile Sevgi Adak'ın taşrada başörtüsü karşıtı kampanyalar üzerine odaklanan 2015 yılında tamamladığı doktora tezi, Erken Cumhuriyet Dönemi'ni incelemek açısından *state in society approach*'un nasıl kullanılabileceğine ışık tutan değerli araştırmalardır. Bu yöntemsel çerçeve doğrultusunda, toplumsal yaşamdaki mikro ölçekli ilişkileri göz önünde bulundurarak dönemi inceleyen ve literatüre önemli katkılar sunan bazı başka çalışmalardan da söz edilebilir. Bu açıdan Gavin Brockett, Asım Karaömerlioğlu, Yiğit Akın, Senem Aslan, Murat Metinsoy, Hale Yılmaz, Meltem Türköz ve Mustafa Tuna'nın ufuk açıcı eserlerine değinmek mümkün. Brockett (1998), dinî güdümlü toplumsal muhalefet hareketlerini inceleyerek, hükümetin bunları bireysel gerici hareketler olarak tanımlayarak bastırmaya yönelik politikalar ürettiğini ve egemen devlet merkezli literatürde halkın taleplerinin ve muhalefetinin göz ardı edildiğini gösterir. Karaömerlioğlu (1998), yekpare bir Kemalist zihniyet yapısı olmadığına işaret ederek, kırsal kesimdeki yaşam tarzlarının Halkevleri tarafından, Çankaya Köşkü'nde umulduğu ölçüde değiştirilemediğini, bu hususta yerel dinamiklerin oynadığı role dikkat çekerek ortaya koyar. Akın (2007), taşradan merkezî yönetime gönderilen dilekçeleri inceleyerek, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde halk ve yetkililer arasındaki ilişkilerin literatürde genel olarak kabul edilenden çok daha karmaşık ve katmanlı olduğunu tespit eder. Kürtlerin çoğunlukta olduğu bölgelere odaklandığı çalışmasında Aslan (2011), yerel güç ilişkilerinin Kemalist kadroların kontrolü dışında gerçekleştiğine dair kanıtlar sunar ve bu tabloyu merkezdeki iktidar mekanizmasının kapasite eksikliğine işaret ederek ele alır. Taşrada gündelik hayatın tezahür biçimlerini inceleyen Metinsoy'un tespitlerine göre (2011), hükümet politikalarının uygulanmasında yerel dinamiklerin belirleyici rolü olmasından ötürü Kemalist reformlar toplumsal hayata sınırlı şekillerde etki edebilmiştir. Yılmaz (2013), Kemalist iktidar politikalarının sosyal ve kültürel hayata etkisini soruşturduğu çalışmasında,

taşradaki bürokratların merkezî politikaları katı bir şekilde uygulayan temsilciler olmadığını ve yerel dinamikler bağlamında çok daha pragmatik süreçlerin izlendiğini gösteren deliller sunar. Türköz (2018), Soyadı Kanunu konusundaki çalışmasında, sürecin tek yönlü hükümet politikalarıyla değil, müzakerelerle belirlendiği sonucuna vararak yerel dinamiklerin iktidar politikaları üzerindeki tesirine dair veriler ortaya koyar. Kemalist yetkililerin taşrayı dönüştürme konusundaki yetkinliğini Sovyet deneyimiyle karşılaştırarak inceleyen Tuna (2018) ise Kemalist elitin kırsal alanlara ulaşmakta zorlandıklarını ve bu nedenle beklenen ölçüde bir dönüşüm süreci yaşanmadığını savunur. Bu eleştirel literatüre katkı sağlamak amacıyla elinizdeki eser, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde toplumsal hayatta sekülerleşme süreçlerinin nasıl yaşandığını ortaya koymak için hükümet politikalarının bilhassa taşrada yaşayan Sünni Müslüman kitleler tarafından gündelik hayatta hangi biçimlerde deneyimlendiğini inceliyor. Bu doğrultuda Kemalist iktidarın seküler bir toplumsal düzen inşa etmek adına koyduğu yasak ve kısıtlamalara rağmen sürdürülen dinî faaliyetlerin çeşitli direniş formlarına bürünerek hangi biçimlerde somutlaştığını ortaya koymak için gündelik hayat pratiklerinin sorunsallaştırılabilmesini olanaklı kılan sözlü tarih yöntemi oldukça uygundur.

Gündelik olanın peşine düşmek; sözlü tarihçilik

Bir akademik araştırmanın konusu olduğu haliyle geçmiş, inşa edilmiş bir tarihsel anlatıdır. Söz konusu anlatı, güç ilişkileri ekseninde vuku bulması nedeniyle genellikle iktidarın yapılandırdığı bir hikâyeleştirme sürecini ifade eder. Bu açıdan merkezî bir odağa dayalı şekilde resmî ideoloji bünyesinde topluma aktarılmasına alışık olduğumuz tarih, iktidarın seçici ve ayıklayıcı faaliyetlerinin ürünü olarak üretilen geçmiştir. Bu minvalde somutlaşmış bir kaynak setine referansla ele alınan her konu, geçmişin yalnızca iktidarın gözünden görünür kılınmak istenen boyutu ile sınırlı bir içeriğe mahkûm olduğu gibi toplumsal belleğin de söz konusu ideolojik bakiyeyi ölçüt alan

bir perspektiften üretilmesini ifade etmekle maluldür. O halde geçmişi bu yapılandırılmış halden azade biçimde tekrar düşünebilmek, iktidarın dayattığı unutma ve hatırlama pratiklerine dönük politikalar dolayımıyla, hikâyesi ile olan bağları koparılmış ve sessizliğe mahkûm edilmiş toplulukların, anımsadıklarını dikkate almak suretiyle mümkün olabilir. Bu anlamda sözlü tarih, tahakküm ilişkileri çerçevesinde geçmişte sesi kısılmışların dile gelmesine imkân veren bir yöntem olarak bu çalışmanın metodolojik açıdan önemli bir boyutunu teşkil eder.

Lynn Abrams'a göre sözlü tarih disiplini; "tarihte sessiz kalmış olmasına alıştığımız toplumsal grupların işitilir hale gelmesi"dir (2010: 24). Bu yöntemin tarihsel açıdan söz hakkı bulamayana ses, hikâyesiz kalana anlatı ve marjinalize edilene de güç kazandırma kastı ile geliştiğini belirten Abrams, sözlü tarih ile toplumsal deneyimlerin tarihin konusu haline geldiğini ve bu suretle de "sessiz bırakılmış grupların gündelik deneyimlerini açığa çıkarmak suretiyle alternatif bir tarih yazıcılığı"nı mümkün kıldığını belirtir (2010: 154-160). Benzer şekilde Valerie Yow sözlü tarihin, "ayrıcalıklı olmayan toplumsal kesimlerin tanıklıklarına" olanak verdiğine dikkat çekerek bu yöntemin, devletlerin resmî arşivlerinin konusu olmayan gündelik hayat pratiklerini açığa çıkaran yapısına vurgu yapar (2005: 11-12). Sözlü tarihçiliğin güç ilişkileri açısından görünür olmaktan uzakta bırakılmışların anlatılarına kulak veren bir disiplin olarak alternatif bir tarih yazıcılığını olanaklı hale getirmesine vurgu yapan bir diğer araştırmacı Valerie Janesick'tir. Yazar bu metodun "toplumun çeperlerinde" yaşayan insanların hikâyelerine hayat verebilme imkânı taşıdığı görüşünden hareketle sözlü tarihi, "dışarıda bırakılmış" olanların anlatılarını aktarma aracı olarak ele alır (Janesick, 2010: 1-2).

Sözlü tarih, geçmişin iktidar tarafından yapılandırıldığı gerçeğinden hareketle, bu baskılamanın hedefi olmuş toplumsal grupların belleklerine yeniden bakmak suretiyle geçmişin, bugünün koşullarında tekrar ele alınabilmesini ifade eder (Abrams, 2010: 160). Bu teşebbüs, resmî arşivin konusu olan merkezî anlatının ya da başka bir ifadeyle *krallar antolojisi*nin dı-

şına çıkmayı beraberinde getirir. Bu açıdan sözlü tarih, sıradan insanların deneyimlerinin tarihin konusu haline getirilmesi olarak düşünülebilir (Caunce, 2001: 227). Geçmişi, iktidarın bir meşruiyet aracına dönüştüren ideolojik yapılandırmaya dayalı anlatısı karşısında, koparıldığı bağlamına yeniden yerleştirerek, iktidar dışındaki toplumsal gruplar açısından taşıdığı anlama odaklanarak ele almayı mümkün kılmak, sözlü tarihin en büyük "marifeti"dir (Thompson, 1999: iv). Thompson, hâkim politik otoritenin görüşlerinin yansıması olarak tezahür eden tarih anlatılarına karşın sözlü tarihin çok daha adil bir değerlendirme imkânı sunduğuna işaret ederek, ayrıcalıklı olmayanların tanıklıklarına başvurmak suretiyle, tarihe toplumsallığının iadesinin önemine dikkat çeker (1999: 5, 18). Bu anlamda tarihin havının tersine taranmasını olanaklı kılan yapısı nedeniyle sözlü tarih yöntemi, bu çalışmanın düşünsel hedeflerine erişimi açısından son derece uygundur.

Literatürde günden güne sözlü tarihin yöntemsel değerine olan ilgi artsa da bilhassa "objektiflik" kavrayışı ekseninde bu metoda yönelik birtakım şüpheler halen mevcuttur. Öncelikle sözlü tarihin bulgularının objektiflik iddiası taşımadığı kabul edilerek, öznel verilerin neden tarihsel bir araştırmaya ışık tutabilecek önemi haiz olduğu üzerinde durulabilir. Kayıt altına alınmış ve resmî belge haline getirilmiş bir dokümanın kategorik olarak, kişinin belleğine dayanan sözlü bir anlatıdan daha değerli ve geçerli olduğu yönündeki kabul, sorgulanmaya muhtaç bir peşin hüküm ihtiva eder. Zira daha önce belirttiğim üzere tarihin konusu olan bir dokümanda karşılaştığımız ibare olarak resmiyet, bir belgenin objektifliğini ifade etmek şöyle dursun, aksine onun, iktidarın tahakkümü altında yapılandırılmış, güçten yana bir öznellik ile dolu olduğunu gizler. Ayrıca sözlü tarih de bu yapılandırılmış belgelerin karşısına objektif bir geçmiş anlatısı koyma iddiası taşımazken, geçmişin şimdiye dek aktarılmamış, dikkate alınmamış yönlerini gözler önüne sermek suretiyle iktidar dışı anlatılara alan açma potansiyeline sahip olması bakımından değerlidir. Alessandro Portelli sözlü tarihin verisinin öznelliğini şöyle ifade eder;

"Sözlü kaynaklar sadece insanların geçmişte ne yaptığını değil ne yapmak istediklerini, ne yapmış olduklarını düşündüklerini ve yaptıkları hakkında şimdi ne hissettiklerini bize anlatır" (2009: 36). Sözlü tarih yöntemiyle elde edilmiş verinin, görüşülen kişinin şahsi deneyimini açığa çıkardığı söylenebilir. Abrams da yöntemin tam bu boyutuna işaret ederek sözlü tarihin, insanların neyi hatırlayıp, neyi hatırlamadıklarını yani belleklerinin nasıl biçimlendiğini anlamaya dönük bir araç olduğuna dikkat çeker (2010: 23). Bu anlamda kavramsal olarak öznellik; kişinin deneyimleri, içinde yaşadığı kültürü ve dili dolayımıyla, kendi benliği, kimliği ve geçmişini şekillendiren "hissi bagajı" ifade eder (Abrams, 2010: 177). Thompson, bu yanıyla öznelliğin geçerli veri elde etmeye engel olmayan yapısını, öznelliğe dayalı olguların "gerçek" olgular kadar var olduğunu ve tarihin ilgi alanına girdiğini belirterek savunur (1999: 122). Dolayısıyla bireyin hatırlanmaya değer bulduğu ve hatırlanmaya değer biçimde çerçevelendirdiği geçmiş, yapılandırılmış veriden ziyade bireyin bakış açısına ve gündelik deneyimlerine dair hissiyatına işaret eder. Söz konusu bu öznellik, geçmişin iktidar anlatılarında sınırlandırılmış biçimini aşarak, toplumsal kesimlerin gündelik pratiklerinde nasıl belirdiğinin anlaşılabilmesi bakımından önemli bir zenginlik getirir. Leyla Neyzi bu noktayı şöyle dile getirir; "Sözlü tarihin öznel, güncel ve anlatıya bağlı yapısı, tarihin bireyler tarafından günümüzde nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını ve yaşandığını anlamayı sağlar" (2013: 10).

Neyzi'nin kastettiği birey, ayrıcalıksız konumu dolayısıyla hâkim tarih anlatısında hikâyesine yer verilmemiş ve sessizliğe mahkûm edilmiş grupları ifade eder. Bu grupların geçmişe yönelik deneyimleri doğrultusunda şekillenmekte olan bellekleri, "kitaplaştırılan tarih"in anlatısının ötesinde bir perspektif sunma olanağı itibariyle geçmişe dair daha kapsamlı ve gerçekçi bir bilgi kaynağı olarak düşünülebilir. Paul Thompson'ın, Melvyn Bragg'in *Speak For England* [*İngiltere İçin Konuş*] adlı eserinden alıntıladığı şu pasaj bu görüşü açıkça ortaya sermesi bakımından oldukça anlamlıdır:

> Sıradan bir kişi İkinci Dünya Savaşı'nı Rommel, Montgomery ya da Eisenhower'ın kelimeleriyle değil, bu generallerin emrinde hizmet eden herkesin anlayabileceği bir şekilde anlatacaktır. Otuzlardaki yoksulluk, altı çocuklu bir kadın için koalisyon hükümetleri, toplumsal yasalar ve sendikaların taleplerini değil, çorba kuyruklarını, aile fertlerinin ihtiyacı olan ayakkabıları, deniz kıyısına yapılan bir günlük kaçamağı, bir başka deyişle gündelik hayatın olağan dokusunu ifade edecektir (1999: 120).

Thompson sosyal bilim literatürüne hâkim olan teori ve yaklaşımların, seçkinci bir tavırla üretildiğine dikkat çekerek, bu biçimde oluşturulan bilginin, toplumsal yaşamı ifade eden gündelik pratiklerden kopuk bir içeriğe dayalı olduğunu savunur. Yazara göre bu açıdan sözlü tarih; "tarih ve gerçek hayat arasındaki zemberektir" (1999: 210). Thompson'ın çok doğru şekilde tespit ettiği bu niteliği dolayısıyla hâkim tarihsel anlatı, öznesini bir şekilde seçkinleştirip, imtiyazlı olarak imleyerek, ele aldığı olay ve kişileri sıradan olandan koparmaya meyleder. Bu nedenle geçmişin kapsamlı bir analizi için merkezdeki siyasal iktidar dışında kalmış kesimlerin deneyimlerine kulak vermek gerekir. Sözlü tarih, bu imkânı sağlaması bakımından bu çalışmanın temel yöntemsel dayanağını teşkil eder. Zira Abrams'ın belirttiği biçimde sözlü tarih yoluyla elde edilen anlatılar, görüşülen kişilerin gündelik yaşantıları bağlamında dünyayı nasıl kavradıklarını sunduğu gibi bu tip kişisel anlatıların tedavüle girmesi, gündelik pratiklerin gün yüzüne çıkmasına da sebep olur (2010: 106, 171). Dolayısıyla sözlü tarihi, Benjaminci anlamda bir tarih yaklaşımı geliştirebilmeyi destekleyen bir metod olarak değerlendirdiğimizde Walerie Yow'un ifadesiyle, devlet arşivlerinde yer verilmeyen gündelik hayat açığa çıkarılabilir (2005: 12).

Bir önceki alt başlık içinde değindiğim Joel Migdal ve diğer state *in society approach* kuramcılarının, güç ilişkilerinin merkezî siyasal otorite eksenli bir perspektiften hareketle incelenmesinin yarattığı kusurlara dikkat çekerek gündelik olana bak-

mayı salık veren müdahaleleri, burada sözlü tarih yaklaşımı ile çerçevelendirilen "aşağıdan tarih yapma" anlayışı ile bir arada düşünülmeye uygundur. Bu minval üzerinde Jim Sharpe'ın yaklaşımı doğrultusunda tarihin aşağıdan yapılabilmesi, toplumların edilgen kategoriler biçiminde siyasi karar vericiler tarafından dönüştürülen otomatlar olmadığını gösteren bir yöntemsel öneri olarak uygulamaya sokulabilir (2001: 37-38). Ancak Sharpe kavramın içerdiği sınıfsal hiyerarşi tınısına karşı okuyucuyu uyarır. Bu bakımdan merkezî güç odağına eşitlenmiş bir bakış açısının dışına çıkmak, yönetenler karşısında yönetilenlerin alanına dahil olmak gibi dikotomik olanın tersine çevrildiği bir işlem biçiminde yürütülmemelidir. Yazara göre, tarihe aşağıdan bakma ediminin çağrıştırdığı bu "kusur", tarihsel olana yönelik yaklaşımın çok boyutlu bir perspektifle ele alınmasına cevaz verdiği ölçüde giderilmesi gereken bir problemdir (2001: 36). Bu doğrultuda bu çalışmada taşranın tekabül ettiği alanlar, merkezî iktidarın modernleştirmeci ve sekülerleştirmeci politikalarına dönük güç mücadelelerinin değişip dönüşen ölçülerde açığa çıktığı sahalar olarak kavranıyor. Bu açıdan taşradaki gündelik pratiklere bakmak, siyasal iktidara karşı mücadelenin odaklandığı tek boyutlu bir uzamı analiz etmek biçiminde düşünülmek yerine geçmişten gelen siyasal bağlantılar ve yerel dinamikler doğrultusunda durmaksızın şekillenen güç mücadeleleri ile merkezî iktidarın taşrayı okunaklı kılabilme suretiyle ürettiği politikaları yürürlüğe sokmak için girişiği faaliyetler bağlamında çok boyutlu bir ilişkisellikler ağı çerçevesinde düşünülmeye elverişlidir.

Bu araştırmada Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşası, iktidarın ürettiği arşiv nitelikli kaynaklar, uyguladığı politikalar ve düzenlemeler gibi materyalin incelenmesinin yanı sıra, toplumsal yaşamda cereyan eden ilişkiler, deneyimler ve direniş gibi eylemleri dikkate alarak ve halkın gündelik hayat pratikleri göz önünde tutularak sorunsallaştırılıyor. Ancak bu çaba, merkezî olanın argümanlarının karşısına "öteki"leri çıkartarak bir ikili karşıtlık kurmak ya da mevcut hâkim tarihsel anlatıların tersine bir olay örgüsü geliştirerek yapılandırıl-

mış anlatıya giden yolu tersinden katetmek gibi bir niyet içermez. Aksine sekülerliğin çok daha kapsamlı bir bakış açısı içinde anlaşılmaya elverişli olduğuna işaret ederek güç ilişkilerinin çok boyutluluğuna vurgu yapar. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın ikinci bölümünde, Cumhuriyetin kurucu iktidarının seküler bir toplum inşa etme girişimleri bağlamında kendini Sünni-Müslüman biçiminde tanımlayan bireylerin gündelik yaşamları, döneme ilişkin hatıratlardan oluşan literatürün kat edilmesinin yanı sıra sözlü tarih yönteminden yararlanılarak gerçekleştirilen görüşmeler vasıtasıyla incelecek.

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNÎ OLANIN GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ: SEKÜLERLİĞİN DİRENİŞ PERSPEKTİFİNDEN ANALİZİ

• Okuldaki öğretmenleriniz "Cumhuriyet nedir?" diye anlatırlar mıydı?

– Tabii, şöyle söylerlerdi: "Cumhuriyet tadından yenmeyen bir şekerdir."

– 4. Görüşmeci

CUMHURİYETİN TAŞRASI

Türk Siyasal Hayatı literatürü yaygın biçimde hâkim anlatıların yeniden üretildiği bir perspektifle şekillenir. Bu bakımdan Erken Cumhuriyet Dönemi'ni araştıran çalışmaların genellikle; "yüksek siyaseti, devleti ve elitleri merkeze alma eğiliminde" oldukları savunulabilir (Metinsoy, 2010: 125). Bu eğilim, siyasal yaşamı ilişkisellikler eksenindeki güç mücadeleleri olarak görmekten ziyade merkezî iktidara odaklanan hiyerarşik bir bakış açısı geliştirmeyi teşvik eder. Söz konusu hiyerarşik bakış açısı doğrultusunda araştırmaya konu olan uzam olarak merkezde iktidarı temsil eden bir odak noktası öne çıkarken, halk; merkezden uzaklaştıkça silikleşen, anonimleşmiş taşralı bireylerden oluşan homojen bir kategori olarak suskun kalır. Carlo Ginzburg'un "tabi sınıfların tarihçiler tarafından sessiz kalmaya mahkûm edilmesi"nden yakınırken işaret etmekte

olduğu problem de budur (2016: 21). Dolayısıyla bu tip çalışmalarda, merkezî iktidarı temsil ettiği düşünülen politik aktörler biricikleştirilir ve sadece onların dikkate alındığı bir çerçeve yeterli görülür. Bu bakış açısına bağlı şekilde, "merkez"den "dışarı"ya[1] bakıldığında görülecek olan da merkezle düşünsel olarak bütünleşmiş bürokratik temsilcilerden ibarettir. Bu suretle taşrada iktidarın denetim ve kontrolünün dışında bir kendilik olarak, öznelliğe dayalı şekillenen bir toplumsal yaşamın mümkün olamayacağı öngörüldüğünden, haliyle ortada incelenmeye değer bir durum kalmaz. Oysa ülke sathında, otoriter ve icracı bir siyasal iktidarın hüküm sürdüğü yönündeki yaygın kanaatin aksine 1930'lu yıllarda taşradaki yaşam, merkezdeki politik atmosferin salt bir yansıması olmanın çok uzağındadır. Benzer biçimde CHP'nin yerel örgütlenme yapısı da merkez teşkilatın tasavvur ettiğinden hayli farklı haldedir (Metinsoy, 2010: 128). Bu argümanı dayanaklandırmak amacıyla, öncelikle Türk Siyasal Hayatı literatürüne hâkim olan devlet merkezli yaklaşımı sorunsallaştırıp, bu bakış açısının eleştirel bir analizi bağlamında taşra kavramı üzerinde durarak, Tek Parti İktidarının ülke sathındaki operasyonel kapasitesini tartışmaya açıyorum. Böylelikle Erken Cumhuriyet Dönemi'ni konu alan bir çalışmanın neden merkezden doğru bir perspektifle yetinmek yerine taşrayı da hesaba katan bir anlayışa ihtiyaç duyduğu temellendirilerek çalışmaya bu yaklaşım paralelinde devam edilecek.

Krallar antolojisinden kaçış

Erken Cumhuriyet Dönemi'ni konu edinen literatüre halen ağırlıklı şekilde yön veren Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında üretilmiş kanonik eserler[2] ile tecessüm eden merkezî iktidar eksenli perspektif, Benjamin Gourisse tarafından birbi-

1 Temo'nun dikkat çektiği üzere, dışarı sözcüğü, taşra kelimesinin etimolojik kökenini teşkil eder (2010: 19).

2 Belli bir alanda oluşan külliyatın düşünsel çerçevesini belirleyen mihenk taşı eserleri ifade etmek için kullandığım kanonik eser kavramsallaştırması için bkz. Bloom, 2014.

riyle pek çok açıdan kesişen ve iç içe giren iki varyant biçiminde analiz edilir; "Güçlü Devlet Geleneği" ve "Modernleşme Kuramları" (2016: 8-13). Bu iki başlık altında sınıflandırılabilecek olan ve Türk Siyasal Hayatı literatüründeki ana akım aksı teşkil eden teorik yaklaşım, –merkezî otoriteyi devlete eşitleyen dönemin siyasal yapısına bağlı şekilde– devlet ile toplum arasındaki analitik ayrımı somutlaştırarak, devlet olgusunu, toplumdan ayrı ve kategorik olarak üstte konumlandırıp, devlet-toplum arasındaki yapıyı ilişkisellikten azade kılarak, devletten topluma doğru giden tek yönlü ilişkiye dayalı bir ön kabulden hareket eder. Ahmet Murat Aytaç (2006), söz konusu edilen bu düşünce geleneğini incelediği çalışmasında, Türk Siyasal Hayatı literatürünü şekillendiren Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve İdris Küçükömer gibi öncü isimlerin, birbirlerinden ciddi görüş ayrılıkları olsa da genel olarak siyaseti ikili karşıtlıklar üzerinden ele aldıklarına değinerek, analizlerinde bu karşıtlığı devlet-toplum ikiliği biçiminde kurduklarına dikkat çeker.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ele alınışı bakımından Halil İnalcık'ın çalışmalarında ve Türkiye Cumhuriyeti'ni analiz eden eserler açısından da Şerif Mardin ve Metin Heper'in görüşlerinde en yaygın ve görünür haline bürünen Güçlü Devlet Geleneği tezine göre devlet; ulus sathında tüm olup biteni belirleyen yegâne aktör olarak ele alınır.[3] Gourisse'a göre, bu fik-

3 İnalcık (1995), Max Weber'in çalışmalarından mülhem bir perspektiften yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'nu Doğu Despotizmi ve Patrimonyalizm kavramları ekseninde ele aldığı eserinde, İmparatorluğun toplumsal yapısını padişahın mutlak hâkimiyeti yönündeki formülasyon ile açıklar. Şerif Mardin (1973), Edward Shils'in geliştirdiği Merkez-Çevre ikiliği fikrinden hareketle, Osmanlı İmparatorluğu'nu, modernleşme öncesinden başlayarak kentli ile yerel göçebe arasındaki çatışma üzerinden okur ve merkez ile çevre olarak imlediği bu uzamlar arasında oldukça zayıf bir ilişki olduğunu savunur. Mardin, modernleşme sürecini tarihsel açıdan Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e bir tür süreklilik içerisinde ele alarak, modernleşmenin 19.yy. itibariyle taşıyıcısı olarak bürokratik elit zümreye işaret eder ve bu grup ile Erken Cumhuriyet Dönemi'nin siyasal aktörleri olan Kemalist kadro arasında bir tür devamlılık olduğuna değinir. Heper, meşhur eseri *Türkiye'de Devlet Geleneği*'nde (2010) Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan tarihsel süreci, belirleyici bir etkinlikle kesen, genel bir anlayış modeli olarak Merkez-Çevre Paradigmasını tamamlayıcı mahiyette bir "Güçlü/Aşkın Devlet" analizi yapar. Bu zaviyeden hareketle yaklaşık 800 yıllık bir dönemi, bu döneme iliş-

re yaslanan yaklaşımların belirleyici özelliği, devletin; hâkimiyeti altındaki topluma, kendi düzen ve kurallarını dikte eden, kudretli bir fenomen olarak ele alınmasıdır (2016: 8). Bu yaklaşım, söz konusu "güçlü" devleti, toplumdan temelden farklı ve kendi içinde bütünlüklü bir yapı halinde kurgulayan bir ön kabule dayalı olmakla beraber, toplumu da, tüm ilişkilere hâkim bir aktör olarak ele alınan devletin, ona nizam vermesine muhtaç, örgütsüz bir kategori biçiminde konumlandırır. Gourisse bu kavrayışa bağlı olarak devletin hatalı bir yöntemle; "bir saha değil bir bünye, arena değil hakem, toplumsal ilişkilerin bir sonucu değil aktör olarak tasavvur" edilmesini eleştirir (2016: 9).

Güçlü Devlet Geleneği yaklaşımının literatürü belirleyici mahiyette iki önemli sonucu olduğu görülür. İlk olarak toplum, oldukça pasif, örgütsüz ve dolayısıyla merkezî iktidara tabi olmakla mükellef biçimde tasvir edildiğinden bu perspektif gereğince, hâkim otoriteye karşı muhalif hareketlerin meşru temeli ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla her tür muhalif yahut eleştirel içerik taşıyan toplumsal olayın iktidar tarafından kriminalize edilerek "başının ezilmesi", normalleşir. Toplumsal hareketlerin anlaşılabilmesini olanaksız hale getiren bu boyutu nedeniyle söz konusu yaklaşıma dayalı toplum ve devlet okumaları, özgürlükçü eylemleri yok saymakla maluldür. Bu yaklaşımın diğer sonucu ise, devleti temsil eden ve politikalara yön veren siyasal elitleri, toplumun karşısında bütünlüklü bir kategori olarak ele aldığı için, söz konusu elit tanımı içine giren tüm aktörleri bir ve aynı görüp, bu daire içindeki herkesi düşünsel açıdan birbirine eşitlemesidir. Bu durum, ele aldığım dönem itibariyle soyut bir Kemalist düşünce çerçevesi belirlemeyi zorunlu kıldığından, döneme ilişkin analizlerde parti içi fikir ayrılıkları ve yaklaşım farklılıklarını doğrulukla analiz edebilmeyi olanaksız hale getirdiği gibi Kemalist kadro içindeki ayrılık ve çeşitliliklerin toplumsal nedenlerini de silikleştirir ve hatta Kemalizm dendiğinde akla gelen düşünceleri da zamansal bağlamından koparmaya yol açar.

---

kin toplumsal gelişmeleri söz konusu bu model içine yerleştirerek açıklamayı dener.

Literatürdeki iktidar eksenli hâkim eğilimin diğer görünümü olan Modernleşme Kuramları başlığı altında toplanabilecek eserlerin en belirgin ortak özellikleri; dar bir grubun, devleti kurtarma ve toplumu dönüştürmeye yönelik proje yürütücüleri olarak ele alınmasına dayalı bir ön kabule sahip olmalarıdır. Bu yaklaşım, tıpkı Güçlü Devlet Geleneği tezinde olduğu gibi devleti, topluma karşı önceleyen ve toplumun yukarıdan aşağıya doğru bir proje çerçevesinde dönüştürülebileceğini tasavvur eden merkezî bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla modernleşmeci paradigma içinden üretilen eserlerin çoğunun Güçlü Devlet Geleneği tezi ile örtüştüğü ve bu bağlamda Doğu Despotizmi, Merkez-Çevre paradigması gibi modellerden yararlandığı söylenebilir. Niyazi Berkes ve Bernard Lewis'in çalışmalarının çıkış noktasını oluşturan ana tema olarak literatürü etkileyen bu yaklaşım genel olarak; söz konusu dönemin determinist bir tarih anlayışıyla ele alınarak, bu süreçte cereyan eden ekonomik, siyasal ve toplumsal olayların modern bir devletin kuruluşuna giden bir kırılma süreci[4] şeklinde, olumsallıktan uzak bir bakış açısıyla değerlendirilmesini ifade eder.[5] Modernleşme

4 "Güçlü Devlet Geleneği tezi" etrafında şekillenen modeller, İmparatorluk ve Cumhuriyet dönemlerini genel olarak bir tarihsel süreklilik içerisinde ele alırken, "Modernleşme Kuramları"nı merkeze alan yaklaşımlarda modernleşmenin tesisi bağlamında kopuş veya kırılma vurgusu ile karşılaşılması, önemli benzerlikler taşıyan bu yaklaşımlar arasındaki kayda değer bir farkı gösteriyor olması sebebiyle vurgulanmaya değerdir.

5 Berkes'e göre çağdaşlaşma ve laiklik ile eşanlamlı olarak Batılılaşma, kaçınılmaz bir zorunluluk teşkil eder. Toplumsal olayları devlet merkezli bir yaklaşımla ele alan düşünürlerden biri olan Berkes, söz konusu Batılılaşma meselesini iktidarı elinde tutan zümreler arasındaki mücadele üzerinden takip ederek, modernleşme sürecini ideolojik bakımdan iki kutuplu bir çatışma dinamiği ekseninde ele alır. Bu açıdan laiklik fikrini benimsemiş bir kanat şeklinde imlediği Cumhuriyet'in kurucu kadrosunu yüceltirken, son dönem Osmanlı yönetim kademelerini teokratik ideoloji mensupları olarak laiklik karşıtı olmakla itham eder (Berkes, 2003). Bernard Lewis (2011), Berkes'i önceleyen biçimde ve tıpkı onun gibi 19. yüzyıl sonu itibariyle Osmanlılar için Batılılaşmadan başka bir yol kalmadığını belirtir. Lewis'in bu yaklaşımı, Türk Siyasal Hayatı literatüründe, hem tarihsel süreci, –taşıdığı anakronizm riskine rağmen– Batılılaşma kavramı çerçevesinde düşünmeyi hem de modernleşme fikrinin içerdiği oryantalist etkileri göz ardı etmeyi kolaylaştırmıştır. Bilhassa Lewis'in, Türkiye'yi İslâm coğrafyasındaki diğer tüm ülkelerden ayıran ve Batılılaşma anlamında üstün gören tavrı, ulusal literatürümüzde, bu kanıyı oluş-

Kuramları, modernleşmeyi, tepeden inmeci biçimde ele almayı meşrulaştıran bir yaklaşıma dayandığı gibi, laiklik ile modernleşme kavramlarını da birbirlerine eşitleyen ve böylelikle laikliğin izlerini de yine sadece iktidar politikaları bağlamında süren görüşleri savunur.

Hem Güçlü Devlet Geleneği tezinde hem de Modernleşme Kuramları'nda ortaya çıktığı haliyle, literatürdeki topluma karşı devleti öncelikli kabul eden ve ayrıcalıklandıran genel eğilim, tarihyazımını bir tür *krallar antolojisine* çevirirken gündelik yaşamı da göz ardı eder. Devlet karşısında toplumu silikleştirici yaklaşımlar; kavramları, onlara belirli özler atfettiği ölçüde tarih dışılaştırarak, bu kavramların gündelik yaşamda ifade ettikleri içeriklerin gözden kaçmasına neden olur.

Taşradan bakmak

> Yılanlıyusuf köylüsü; Burada parti Ömer Ağa'dır demişlerdir.
> – BCA, 490-01-725-481-1[6]

Türk Siyasal Hayatı'nın konusu olarak taşra; merkezî iktidarın benimsediği ideoloji ekseninde inşa etmek istediği bir tür temellük alanıdır. Hem kültürel hem mimari anlamda bir yapılandırma niyeti taşıyan bu hegemonik eğilim, James Scott'ın, yerel pratiklerin, merkezî standardizasyona tabi kılınarak kontrol altına alınmasını ifade eden "okunaklılık projesi" olarak ifade ettiği yaklaşım bağlamında tanımlanabilir (2008a: 132-133). İktidarın, merkezî araç ve tekniklere dayalı olmayan her türlü deneyimi kusurlu gören bakış açısına göre taşra, yukarıdan denetlenip, düzenlenmesi gereken bir eksiklik halini çağ-

---

turan yöntemsel sorunların hasıralı edilmesine de mazeret olsa gerektir. Sonuç olarak Lewis'in de burada değinilen diğer kanonik metin sahibi yazarlarla paralel biçimde iktidarı oluşturan gruplar arasındaki güç mücadelesine yoğunlaşarak gündelik yaşamı göz ardı ettiği ve Modernleşme Kuramları bağlamında Türkiye'yi, birbirini karşılayan ve tamamlayan anlamlarıyla iktidarın Batılılaşma ve laiklik politikaları çerçevesinde resmeden bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir.

6 Bu ifade, 1935 tarihli seçim bölgelerini gezen saylav raporları içinde Konya ili hakkında tutulan notlar arasında yer alır.

rıştırır. Taşra kelimesinin etimolojik olarak da "dışarı"da olma anlamını taşıdığı anımsandığında, merkezî iktidarın kurumsal yapısının "henüz" somut biçimde zuhur etmediği her yer, hiyerarşik bir politik inşa ilişkisinin konusu haline gelir. Bu çerçevede Cumhuriyetin kuruluş yıllarında iktidar cephesinde ifade ettiği haliyle taşra, şekil verilmeye ihtiyaç duyan, dağınık, düzensiz ve biçimsiz bir coğrafya ile o coğrafya üzerinde aydınlatılmayı bekleyen cahil ve saf kalabalıkların yaşadığı müphem bir yere tekabül eder. Bu fikir, kurucu önderlerin halk tasavvurlarında kendini açık etmekte olup bizzat Mustafa Kemal'in beyanatlarıyla örneklendirilebilir; "Bu millet esasen her şeye kabiliyetlidir, fakat bazı insanlar vardır ki hakikati idrak edecek kadar mütekâmil değildir. Bu sebeple, halkın saf vaziyetinden istifade ederek, halka muzır fikirler vererek, halk için müfsit mevkiinde kalabilirler" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 315). Ancak Scott'ın işaret ettiği üzere, bu tip okunaklılık projeleri, uygulamaya konuldukları her yerde halkın direnişi ile karşılaşır (2008a: 135). Dolayısıyla Erken Cumhuriyet Dönemi'ni Ankara'dan, Ankara'yı da Büyük Millet Meclis'i ve Çankaya Köşkü etrafında olup bitenlerden ibaret gören bir yaklaşım yerine kuşku yok ki yeni rejimin kuruluş yıllarında taşranın ne ifade ettiğini, taşra deneyimleri göz önünde tutularak anlamlandırmak daha doğru bir bakış açısı sunacaktır. Bu sayede merkeze tabi bir yaşam alanı olarak tahayyül edilmekte olan "taşra" kavramının, içerdiği dinamikler ölçeğinde kendinden menkul ve birbirinden farklı pek çok mekâna işaret edebileceği anlaşılabilir. Bu amaç doğrultusunda Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşranın ne gibi deneyimlere sahne olduğunu ortaya koymak gerekir.

Taşradaki toplum-devlet ilişkiselliklerine taşradan bakmak

Tek Parti İktidarı'nın oluşum süreci söz konusu edildiğinde ilk etapta merkezî iktidarın operasyonel açıdan başkentten uzaklaştıkça kitlelerle temas etme kapasitesini yitirdiği be-

lirtilmelidir. Tuna, kurucu iktidarın taşrayı yapılandırmaya dönük girişimlerinin yetersizliklerine dikkat çekerek Kemalizm'in, toplumun çoğunluğunu oluşturan kırsal kesimde yaşayan halkları ıskaladığını savunur (2018: 37). Bu durum kısmen iktidarın yeni bir rejim tesis etmeye Ankara'dan başlamasından ötürü, kısmen de bazı istisnalar dışında bu yeni merkezin dışına çıkmaya sıra gelmeyişiyle ve kurucu kadroların mesailerinin büyük bölümünde yeni rejimin kusursuz bir simgesi olarak başkenti imar etmekle meşgul olmalarıyla açıklanabilir.[7] Aslında kurucu iktidar hem rejimin bekçisi olmasını temenni ettiği memurlarıyla hem de toplumu eğitip, denetleyecek okullar ve Halkevleri gibi kurumlar yoluyla halka "ulaşmaya" çalıştıysa da bu tip girişimlerden umduğu sonuçları alamamış ve bu erken dönemde iktidar ile farklı halk kesimleri arasında güçlü bir iletişim sağlanamamıştır.[8] Yani Kemalist iktidar, temsilcileri yoluyla taşraya varmış ve taşra ile onu dönüştürücü bir saikla temas etmiş ancak beklediği biçimde taşraya nüfuz ederek onu okunaklı kılmayı başaramamıştır.

Dolayısıyla bir okunaklılık projesinin başlangıç aşaması olarak, inşa edilmesi planlanan kalabalıklara "ulaşmak" gerektiği kabul edilirse, Erken Cumhuriyet Dönemi'nin merkezî iktidarının mevcut koşullarından doğan bu eksikliğin ne denli ciddi düzeyde olduğu ortaya konulduğu takdirde, hiyerarşik ve tek yönlü bir egemen anlatısı olarak kitleleri pasif, de-organize yığınlar olarak gören "inşacı" yaklaşımın mahsurlarından sıyrılan bir inceleme yapmak olanaklı hale gelebilir. Ancak Tek Parti İktidarı döneminde taşradaki gündelik yaşamı ele alan kaynak sayısı oldukça azdır. Bu kaynaklar arasında "içerden" yazılan, yani taşraya merkezden değil de taşradan bakan yalnız-

7 Yeni rejimin kuruluş döneminde iktidar kadrolarının Ankara ile kurdukları bu ilişkiyi alegorik biçimde sunan bir eser olarak Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (2004) *Ankara* romanı örnek verilebilir.

8 Literatürde kurucu iktidarın güçlü bir merkezî yapı teşkil etmeye odaklanmaktan kaynaklanan bilinçli bir tercihle ülke genelinde güçlü bir kurumsallaşmaya yönelmediğini ya da halka ulaşma meselesini ikincil bir mefhum olarak ötelediğini savunan görüşler de bulunur. Bu çalışmada mesafeli durulan bu tip yaklaşımlara örnek olarak bkz. Esen, 2014.

ca birkaç örnek bulmak mümkün. Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* adlı eseri bu bakış açısının ürünü olması bakımından eşsiz bir çalışmadır.

Makal'ın 1940'ların ikinci yarısında Aksaray'ın bir köyünde öğretmenlik yaptığı dönemdeki gözlemlerini içeren bu kitap, merkezî iktidar ile taşra arasındaki mesafenin, ölçülenin çok ötesinde olduğunu ortaya koyması bakımından hayli önemlidir. Bu eserinde Makal, iktidarın toplumu aydınlatma misyonu ile özdeşleştirildiği hâkim anlatıya karşı, köydeki okul çağındaki çocukların ancak yarısından azının birinci ve ikinci sınıfı okuyabildiğini, bu çocukların defter-kitap sahibi olmaları şöyle dursun, yiyecek yemeği, giyecek kıyafeti dahi olmadan okul diye geldikleri ısıtılamayan, çatısı örülmemiş bir binada eğitim gördüklerini anlatır (2008: 17, 77, 110, 115, 120, 127).

> Burası 700'e yakın nüfuslu bir köy. Okula bu yıl kavuştu. Bu duvarlar 1945'te yapılmış, üstü bu yıl örtüldü. Nitekim daha 1936'da böyle okul için dört duvar yapılmış ama üstü bir türlü örtülemediğinden yıkılmaya yüz tutmuş, köylü taşlarını bölüşmüş. Kendileri demiyorlar mı; "Efendi, bu yıl seni göndermeselerdi bunu da yıkardık. Beş-on yıl daha rahat ederdik ama olmadı işte." Okul yapısının üstü örtülünceye kadar camiye yerleşmemiz de sorun oldu ya... Hatip ayak diredi, ben camiyi gâvur okuluna açmam diye. İmam ne okursa, cemaat de onu söylermiş. Az kalsın köy halkı kazan kaldırıyordu. Bereket versin öğretmen tatlı dili, iyi huyu ile kendini sevdirmişti. "Kızda, gelinde, akta, karada gözü yok, temiz adam," dendi mi bitti... Ders araçların tamam mı diyeceksiniz. Ne gezer. Pösteki üstünde bağdaş kurup oturuyoruz. Oturma sıraları, karatahta ne söz? Okulların açılmasıyla her iş bitti mi? Bir de çocuk babalarını, çocuklarını okula göndermeye kandırmak gerek. Gönülleri olmadı mı 4274 sayılı yasa onlara vız geliyor (2008: 113).

Makal'ın bu eserinde köy yaşamı, CHP iktidarının son yıllarına denk gelen bir dönemde hâlâ gazete ve radyonun olmadığı, postanın gelmek bilmediği, köylünün, başbakanın değiş-

tiğini aylar sonra tesadüfen öğrendiği, yoksulluk ve imkânsızlık içindeki bir yaşam mücadelesi olarak tasvir edilir (2008: 71, 124-125). Bu zaviyeden bakıldığında aynı tarihlerde birkaç yüz kilometre ötede meclis kürsülerinde, gazete manşetlerinde ya da balo salonlarındaki törenlerde çizilen modern Türk yurttaşı imajının oldukça sınırlı bir alanı kapsadığı söylenebilir. Zira *Bizim Köy*, yeni rejimin yasalar yoluyla tesis etmeye çalıştığı düzenin taşrada pek karşılık bulmadığını ortaya koyar. Makal'ın bu minvalde verdiği örnekler arasında, kanunen yasaklanan dinî eğitimin köy hocası tarafından camide devam ediyor olması nedeniyle çocukların okuldan uzaklaşarak camiye gittiği ve eğitimin aksadığı yönündeki gözlemleri bulunur (2008: 114-115). Bu tabloyla bağlantılı şekilde köydeki eğitim imkânlarını artırmak istediğinde il merkezindeki Milli Eğitim Müdürlüğü'nün kayıtsızlığıyla karşılaştığını anlatan Makal, dönemin bürokratik işleyişine dair çarpıcı bir deneyimini aktarır:

> Bir de ben söz aldım ve bizim okulların durumunu anlatarak, bu konuda ne düşünüldüğünü sordum. Milli Eğitim memuru: "Yazarsın yazarsın o okul; dersin dersin o okul... Yok işte! Sizin okul için Bakanlık bütçesinde de ilçe bütçesinde de ödenek yok! Ne söyleyip duruyorsun? Duvarın dibinde okut. Okutmazsan köylünün yumurtasını ye, yat arkaüstü." Ve tutanağın 2. maddesini yazdı: "Yapımı eksik okulların durumu hakkında aydınlatıldı... (2008: 141).

Makal'ın gözlemlediği, köylünün "devlet" ile arasındaki uçurumu ortaya koyan bir başka örnek de beslenme, barınma, ısınma gibi temel ihtiyaçların giderilemeyişine bağlı olarak yaşanan ve bilhassa kışın artarak %40'lara varan çocuk ölümleri konusunda ildeki hükümet doktoruna yazı yazılması üzerine yaşanır. İlden gelen cevap, köylünün olanaklarından bihaber olan merkezî bürokrasinin zihin dünyasını ifşa eder cinstendir:

> Kış çok fazladır. Yollar kapalı olduğundan bir kamyon bulsak bile yola çıkamaz. Gelsek de yapılacak bir şey yoktur. Ana babaları, çocukları sıcak tutsunlar, yatakta istirahat ettirsinler,

öksürüğü kesici ilaç kullansınlar. Terletsinler, göğüslerine sıcak havlular koysunlar. İyi gıdalarla, sütle beslesinler; iki tane broşür gönderiyoruz. Halka okuyun. Oradaki rejimlere göre hareket ederlerse, kısmen azalır ölüm (2008: 20).

Makal kitabında köylünün sahip olduğu yiyecek kaynaklarının kısıtlılığı dolayısıyla öğrencilerin okula çoğu zaman ekmek arası soğan ya da ot yiyerek geldiğini belirterek İl Sağlık Müdürlüğü'nün uygun gördüğü beslenme biçimlerinin benimsenmesini imkânsız kılan koşulları ortaya koyar (2008: 130-131). Makal'ın kendi deneyimlerine dayalı olaylardan derlediği bu eseri, erken dönemde iktidarın hem düşünsel hem de fiziksel olarak, taşradan ne kadar uzak düştüğünü gösteren sıra dışı bir örnektir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki gündelik hayat dinamikleri ile Ankara'daki yönetim kadrolarının muhayyilesi arasında var olan mesafeyi ortaya koyan bir diğer çarpıcı gözlem de 1935 yılında Türkiye'ye gelen Alman yazar ve gazeteci Lilo Linke'ye ait. Anadolu'yu gezerek Türkiye'deki rejim değişikliğinin pratikte neye tekabül ettiğine dair önemli bir tanıklık sunan Linke'nin, bu gezisinde aldığı notlardan oluşan eseri *Mustafa Kemal Türkiyesi*'nde[9] laik bir rejim tesisine yönelik biçimde hâlihazırda yürürlükte olan birçok devlet politikasına tezat halde devam eden gündelik pratiklerle karşılaştığı görülür. Örneğin Linke 1930'ların ikinci yarısında Anadolu'nun çeşitli yerlerinde birbirinden farklı giyinme biçimlerine tanıklık eder. İlk durağı olan İstanbul'dan Samsun'a giderken seyahati sırasında pek çok peçeli kadınla karşılaşırken, Samsun'un köylerinde yahut birkaç ay sonra ziyaret edeceği Adana'da ilin valisinin de çabaları sonucunda artık başörtülü kadınların peçe takmadığını öğrenir (2008: 23, 337-338). Adana'dan yaklaşık kırk kilometre batıda yer alan Tarsus'ta ise neredeyse her kadı-

9 1936'da İngilizce olarak *Allah Dethroned: A Journey Through Modern Turkey* [*Allah Tahttan İndirildi: Modern Türkiye'de Bir Yolculuk*] başlığıyla basılan bu eser Türkçeye çok daha "naif" ve "iddiasız" bir başlıkla tercüme edilmiş olup burada eserin A. Rauf Tektaş tercümesiyle 2008 yılında İkarus Yayıncılık'tan çıkan baskısından yararlandım.

nın çarşaflı ve peçeli olduğuna şahit olur (2008: 363). Linke yeni rejimin merkezde düzenlediği kanunların toplumsal yaşamda nasıl deneyimlendiğine dair çeşitli gözlemler içeren seyahatleri sırasında ibadethaneler dışında dinî kisve giyilmesini yasaklayan kanunun[10] yürürlükte bulunduğu sırada Ardahan'dan Trabzon'a yaptığı bir minibüs yolculuğunda sarıklı ve cüppeli erkek yolcularla karşılaştığını aktarır (2008: 161-162). Yazar bu yolculardan bir tanesinin Arapça bir eser (*Kur'an-ı Kerîm* ya da dua kitabı) okuduğunu belirtir (2008: 162). Benzer biçimde 1926 yılında yürürlüğe giren bir kanunla[11] türbelerin resmî olarak ziyarete kapalı olduğu bir dönemde, Malatya'da Osmanlı Bankası şube müdürünün tavsiyesiyle ziyarete açık halde bulunan bir türbeyi gezdiğini not eder (2008: 271). Linke bu ildeki gezisi sırasında taşradaki yerel halk ile merkezden gelen bürokratlar arasında, dışarıdan gözlemlenebilir haldeki farklılığa dair de bir tanıklık sunarak Malatya'da gördüğü memur eşleri ve öğretmenlerin yüzleri açık halde kamuya açık alanlarda bulunduklarını fakat yerli kadınların "sımsıkı peçe" içinde olduklarını aktarır (2008: 272). Alman yazar Malatya gezisi sırasında kendisine eşlik eden il milli eğitim müdürü ile birlikte yeni açılmış bir okulu da ziyaret eder. Ulus inşasına yönelik güçlü donelerle karşılaştığı yeni rejimin amaçlarına göre seferber edilmiş bu Gazi İlkokulu'nu ziyareti sırasında Linke'nin kaydettiği ilginç bir not, okulun kütüphanesindeki eserlerin dörtte üçünün Arap alfabesiyle yazılmış olmasıdır (2008: 299). Linke bu ziyareti esnasında öğrencilerin yurdun çeşitli şehirlerindeki başka öğrencilerle birbirlerine üzerlerinde yeni rejimin sembollerini taşıyan resimli kartpostallar göndererek yazıştığı bir uygulama ile karşılaşmış ve uygulamayı; "bu çocukları kendi ailelerinden daha büyük bir toplumun üyesi oldukları yönünde bilinçlendirmenin vasıtalarından birisi" olarak tarif ederek, yıllar sonra Benedict Anderson tarafından sarih biçimde ortaya

10 3 Aralık 1934'te yürürlüğe giren 2596 Sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun.

11 30 Kasım 1925'te yürürlüğe giren 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun.

koyulacak olan hayalî cemaat üretimine dair çarpıcı bir tespitte bulunur (2008: 297-298). Ziyaretinin son durağında Ankara'ya gelen Linke, ülkenin geri kalanıyla bu şehir arasında büyük bir farklılık olduğunu gözlemlemiş ve yeni başkenti henüz ruhunu bulamamış bir dekor olarak, bir evden çok Avrupai otel odasına benzeterek merkezde inşa edilmekte olan ile toplumsal yaşamda vuku bulan pratikler arasındaki açıyı ifşa eden güçlü bir tanıklık sunmuştur (2008: 444). Ancak iktidar çevreleri ile toplumun geri kalanı arasındaki mesafe daha resmî kaynaklara referans yapmak suretiyle de desteklenebilecek derecede vazıh haldedir. Zira 1930'lu ve 40'lı yıllarda bizzat iktidar partisinin temsilcileri de bu taşra gerçeği ile pek çok kez yüzleşmiş ve Kemalist iktidarın başkentin ötesine geçmekte zorlanan otoritesini yerinde gözlemleyerek, parti merkezine rapor etmiştir. Aşağıda söz konusu iç yazışmalar incelenerek, merkezde tahayyül edilen düzen ile taşrada tezahür eden toplumsal pratikler arasındaki uzaklığın, merkezden nasıl görüldüğü tasvir edilecek.

Merkezî iktidarın taşra gerçekliğiyle karşılaşması

CHP 1930'larda bir iç denetim mekanizması olarak, vekillerin kendi seçim bölgeleri dışındaki yerleşim birimlerini teftiş ederek rapor hazırlamalarına dayalı bir sistem kurar. Bu incelemeler iki türlü olup genel bir denetim mahiyeti taşıyanları Umum Teftiş Raporları şeklinde ve seçim çalışmaları kapsamındaki denetim ve kontrol raporları ise İntihap Raporları biçiminde adlandırılarak parti merkezine sunulur. Burada, Devlet Arşivleri'nde tespit ettiğim 1934-35'te hazırlanan İntihap Raporları ile 1932, 1935 ile 1939-40 yıllarında hazırlanan Teftiş Raporları'ndan ve 1940'lı yıllardan dağınık biçimde arşive ulaşan Teftiş Raporları'ndan saptayabildiklerimden faydalanarak partinin merkezin dışına dair gözlemlerine yer vereceğim.

Michael Meeker (2005) Karadeniz'de geçirdiği yıllara dayanan saha çalışmasının ürünü olan etkileyici eseri; *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*'ta ilk etapta Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde taşradaki güç ilişkilerinin yerel ekonomik, sos-

yal ve siyasal koşullarla bağlantılı şekilde geliştiğini ikna edici biçimde ortaya koyduktan sonra bu yerel dinamiklerin, etkinliklerini Cumhuriyet döneminde de sürdürdüklerini savunur.[12] Bu eserde ortaya konulan görüşler, bilhassa eşrafın imtiyazlarını koruma kapasitesi açısından İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e uzanan süreklilik ekseninde taşranın, merkezî otorite tarafından tasavvur edilen yönetimsel ilişkilerin dışında, kendi dinamikleri bağlamında bir güç mücadelesi alanı olduğu fikrini destekliyor oluşu bakımından elinizdeki esere güçlü bir dayanak sunar. Zira teftiş ve intihap raporları doğrultusunda, Tek Parti İktidarı süresince Ankara'da oldukça kararlı ve yetkin bir siyasal otorite imajı tesis etmeye çalışan Kemalist iktidarın, merkezden uzaklaşıldıkça toplumsal yaşama yönelik tesirinin ve örgütsel etkinliğinin sorgulanmaya ihtiyaç duyan bir düzeye gerilediği anlaşılır. Bu yöndeki bulgulara dair ilk örnekte, Aydın vekili Adnan (Menderes) Bey tarafından 1935'te hazırlanan Antalya ve Konya teftiş raporlarında CHP'nin yerel teşkilatlanmalarının, merkezin politik hedeflerinden ziyade, bölgenin yerel koşulları ile ekonomik ve siyasi dinamikleri doğrultusunda şekillendiği tespit edilebilir. Adnan Bey, Antalya'da parti örgütlenmesini, ideolojik açıdan Kemalizm'le ilişkisi olmayan yerel sermayedarların kontrol ettiğinden yakınırken taşradaki güç mücadelesinin bu; yeterince hesaba katılmayan mikro ölçekli ilişkilere dayalı yapısını ortaya koyar (BCA, 490-01-724-479-1). Bu tablo, ülkenin dört bir yanından gelen ve iktidarın taşra teşkilatlanmaları hakkındaki sorunlarını gözler önüne seren raporlarla daha da açık hale gelir. 1932'de farklı vekiller tarafından merkeze yollanan raporlarda Aksaray hakkında; "Fırka teşkilatında aranan coşkunluk görülmemektedir... Nahiyelerdeki fırka teşkilatı cılız ve cansızdır. Aşağı yukarı kaza merkezleri de böyledir," notu düşülürken, Erzurum için; "Erzurum ve havalisinde fırka teşkilatı faal değildir. İş başında bulunanların malumatı umumiyesi fırkamızın yüksek prensiplerini kav-

12 Benzer bir durumun Güneydoğu Anadolu bölgesindeki analizini yaparak yerel dinamiklerin, güç ilişkilerini belirleyen faktörlerden önemli biri olduğunu gösteren kıymetli bir çalışma için bkz. Bruinessen, 2010.

rayacak derecede değildir. Aralarında tesanüt de yoktur," denilmektedir (BCA, 490-01-479-1). Cebelibereket (Osmaniye) hakkında; "Umumiyetle fırka faaliyetleri yavaştır," ve Giresun için tutulan kayıt; "Fırka teşkilatında cansızlık vardır," bilgisi verilirken, benzer biçimde Erzincan hakkında da; "Vilayette ve kazalarda fırka faaliyeti durmuştur. Fırkaya can vermek lazımdır," şeklindedir (BCA, 490-01-479-1). Reşit Saffet Bey Kocaeli denetiminde; "Fırka idare heyetleri azasından fırka nizamnamesini okumamış arkadaşlara rastgeldim," diye rapor tutarken, Tahir Bey de Manisa için; "Kaza idare heyetleri lakayıt, bir ikisi müstesna teşkilat zayıftır," tespitinde bulunur (BCA, 490-01-479-1). Benzer şekilde Trabzon hakkında; "Kaza idare heyetleri kâfi derecede faaliyet gösteremiyorlar," ifadelerinin yer aldığı bir rapor tutulmuş, Zonguldak içinse "Fırka kaza ve nahiyeler teşkilatı faaliyeti henüz matlup derecede değildir," denilmiştir (BCA, 490-01-479-1). Arşivde, nahiye ve köylere ilişkin daha fazla örnek bulunabilecek olan bu husus, sanılanın tersine, merkezden uzaklaştıkça örgütlenme kapasitesi azalan bir siyasi iktidar portresi sunar.

Teftiş raporlarında, Cumhuriyet rejiminin inkılaplarının, iktidarın kendi yerel teşkilatlarında dahi içselleştirilmediğini gösteren bulgulara rastlamak da mümkün. Örneğin Mersin vekili Hamdi Bey Ordu ili teşkilatı hakkında; "Defterleri Arap harfleriyledir, parti programını yaymak, benimsetmek için çalışmaları zayıftır," notunu düşerken, Trabzon mebusu Raif Bey de Tokat'ın ilçe teşkilatlarında defterlerin "Arap harfleriyle tutulmuş" olduğunu kaydeder (BCA, 490-01-724-480-1; BCA, 490-01-725-482-1). Benzer bir durum 1935 tarihli İntihap Raporları içinde Malatya vekili Vasıf Bey'in raporunda da görülür. Vasıf Bey, parti il binasındaki evrak dosyasının; "yarı Arapça, yarı Türkçe yazılmış bir kayıt zarfı"ndan ibaret olduğunu belirtir (BCA, 490-01-725-483-1). Bu tip emsaller, CHP'nin yönetici kadroları tarafından belirlenen inkılapçı politikaların, halka ulaştırılması görevini yüklediği yerel teşkilatlarınca yeterince benimsenmediğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Raporlarda göze çarpan bir diğer unsur ise kimi bölgelerde,

yerel teşkilatlar ile parti merkezi arasında neredeyse hiçbir bağ kurulamamasıdır. Örneğin Çoruh (Artvin) merkez teşkilatlanmasını denetleyen Hamdi Bey; "Ocak[13] üyeleri içinde kendilerinin üye olduğunu bilmeyen vardır," tespitinde bulunurken, Fatsa teşkilatı için de benzer şekilde; "Bazı ocak yönetim kurulu üyeleri kendilerinin yönetim kurulu üyesi olduklarını bilmiyorlarmış," diye not düşer (BCA, 490-01-724-480-1). Aynı tabloya intihap raporlarında da rastlanır; "Samsun'da birçok üyeler üyeliklerinden haberleri olmadığı gibi birçokları da üyelikten çıkarıldıkları halde üyeyim iddiasındadırlar" (BCA, 490-01-725-481-1). Yine intihap raporları içinde Aydın yöresini teftiş eden Bekir Bey, Çine İlçesi parti yönetim kurulu hakkında; "Genelgelerin hiçbirini okumamışlardır," notunu düşerken Ahiköy için de; "Parti başkanı kamun üyelerinin miktarını bilmediği gibi defter, dosya vesaire namına köy odasında bir çengele asılı tozlu bir kâğıt yığını çıkarabilmiştir," diye kayıt düşer (BCA, 490-01-725-484-1). İktidarın, tesis etme arzusunda olduğu yeni rejimin hedeflerine uygun yerel temsilciler bulmakta çektiği güçlük bu örneklerde açıkça ortaya çıkar. Bu ihtiyaç dolayısıyla, halkın destek ve ilgisini göremeyen iktidar partisi, yerel örgütlenmelerini öğretmenler başta olmak üzere merkezden taşraya gönderilen kamu görevlilerinin katkısıyla yürütme gereksinimi duymuş olmalı. Zira 1939 tarihli Kütahya teftiş raporunda yerel halk ile iktidar arasındaki mesafeye bizzat parti temsilcileri tarafından dikkat çekilir; "Kütahya merkezinde parti ile halkın alakasını az bulduk. Bilhassa halkevi salonunda yaptığımız bir toplantıda toplanan vatandaşların yüzde doksanını memur, talebe bulduk" (BCA, 490-01-2010-2158-1). Bu yöndeki bir başka örnek de 1935'te yapılan bir denetime aittir; "Amasya Halkevi komite başkanları ya memur ya Muallim" (BCA, 490-01-725-482-1). Bu somut tablo gerekçesiyle iktidar partisinin, yerel teşkilatlarını merkezden atanan memur-

13 Raporlardan anlaşıldığına göre CHP'nin taşradaki idari yapısı; il ve ilçe parti temsilcilikleri ile onlara bağlı olan daha küçük yerleşim birimlerindeki "ocak" ve "kamun"lardan oluşmakta olup, bu ocak ve kamunların kasaba ve köylerde teşkilatlandırılmaya çalışıldığı sonucu çıkarılabilir.

lar yoluyla idare etmek zorunda kaldığı söylenebilir. Zira taşrada; "Parti kongreleri köy ve nahiyelerde düzgün yapılamaz çünkü yapacak düzgün adam henüz yetişmemiştir... Şikâyetlerini serbestçe yapamazlar. Henüz çekingendirler" (BCA, 490-01-2010-2158-1). 1934 tarihli Muş'a ait İntihap Raporunda bu ihtiyaç açıkça ortaya koyulur; "Halkevi yeni açılmıştır ve başında budunun nefret ve itimatsızlığını kazanmış Arif sanlı bir zat vardır. Bu adam her nasılsa saylavlık etmiş olmakla beraber bu keyfiyet mazisinin lekelerini silememiştir. Fikrime göre bu güçlü işi oraya gönderilecek idealist ve inançlı bir ortaokul çevirgenine[14] vermek gerekmektedir" (BCA, 490-01-1005-880-1). Benzer şekilde Kars mebusu Zihni Orhan 1940 yılında yaptığı Tokat denetiminde taşrada yetkin insan bulamama sorununu çözmek için, bir formül geliştirerek; "Zile'nin İğdir nahiyesinde parti teşkilatının düzgün çalışıp, defter tutması için başöğretmenin[15] idare heyeti riyasetine seçilmesini" önerir (BCA, 490-01-2010-2158-1). Ancak bu gibi çözüm arayışlarının yeterli olmadığı ve iktidarın, politikalarını halka benimsetmek konusunda taşrada görevli olan memurlardan da yeterince faydalanamadığı anlaşılıyor. Örneğin 1935'te Nazilli Halkevi hakkında tutulan raporda ilçede bulunan öğretmenlerin halkevleri ile alakalı olmadığından yakınılır (BCA, 490-01-725-484-1). Benzer şekilde Çorum merkezindeki Halkevi için 1940 tarihli bir teftiş raporunda da; "Buradaki muallimlerin bir kısmı hâlâ bu kutsal inkılap mektebinden vazife almak şerefinden mahrumdurlar," denilirken, Rize'yi teftiş eden Muğla vekili Cemal Bey aynı sorunu raporuna şu sözlerle not düşer; "Bütün teşkilatımızdan beklediğimiz canlılığı ve bilhassa idare amir ve memurlarından umduğumuz tam ve kâmil alaka ve müzahereti bu

14 Türkçeyi arılaştırma yönündeki çabanın rapora yansıyan bir örneği olarak Arapça kökenli muallim kelimesi yerine türetilen çevirgen sözcüğü tercih edilmiştir. Bu dönemin dil inkılabının etkileri bilhassa 1934 yılında hazırlanan intihap raporuna sirayet eder ancak 1935'ten itibaren kaleme alınan raporlarda bu ilk raporda tercih edilen pek çok "yeni" kelimeye yer verilmez.

15 Yazışmalardan, taşradaki eğitim faaliyetlerinin düzenlenmesi maksadıyla birbirine yakın birkaç köy ve kasabayı gezici biçimde denetleme görevliyle başöğretmen unvanı verilen memurlar bulunduğu anlaşılıyor.

gün için görmüş bir vaziyette değildir," (BCA, 490-01-2010-2158-1). Dolayısıyla taşrada halkın iktidara yoğun bir ilgisi olmadığı gibi, iktidarın politika ve faaliyetlerini halka ifade edecek aracı temsilciler bulmakta da güçlük çektiği görülür.

Yukarıdaki verilerden hareketle, toplumu kültürel ve ideolojik açıdan "aydınlatarak" dönüştürebilmeyi planlayan ve bu suretle de Halkevleri gibi kurumlar tesis eden iktidar partisinin, bilhassa rejimin sembolik açıdan önemli temsilcileri olan öğretmenler eliyle taşrada yetişkin insanlara ulaşma yönündeki uğraşlarının yeterince karşılık bulmadığı söylenebilir. Bunun yanı sıra öğretmenlerin asıl misyonu olan geleceğin yurttaşlarını inşa edebilme fonksiyonunu yerine getirebilmesi amacıyla teşkilatlandırılan okullar konusunda da ciddi düzeyde eksiklikler olduğu yine bu raporlardan anlaşılıyor. 1935 tarihli İntihap Raporu'nda Sinop ilinde ilköğretim çağındaki çocukların ancak %12'sinin ve Trabzon'daki çocukların da %18'inin okula gidebildiği belirtilir (BCA, 490-01-725-481-1). 1939 tarihli Seyhan raporunda, bölgede eğitimin çok geri kaldığına değinilir ve bu duruma bir örnek verebilmek için Karaisalı Kazasında bulunan okul çağındaki 10.255 çocuktan yalnızca 958'inin tahsil görmekte olduğu bildirilir (BCA, 490-01-2010-2158-1). 1940'ta Isparta denetiminde tespit edilen bir başka veriye göre ise civardaki 20.968 çocuktan ancak 10.746'sının okula gittiği görülür (BCA, 490-01-2010-2158-1). 1939'da tutulan Diyarbakır raporunda, kente bağlı 1.211 köyde toplam 12 ilkokul olduğu belirtilerek; "İlk mekteplerin doğu vilayetlerinde hiç olmazsa 10 köye bir mektep düşecek kadar çoğaltılması ve buralara idealist ve ehliyetli öğretmenler tayin edilmesi" istenir (BCA, 490-01-2010-2158-1).

Tüm bu veriler, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın, fikirlerini halka taşıyacak ulusal çapta bir örgütsel yapılanmadan uzak olduğunu ortaya koyar. Sanılanın aksine bu dönemde Kemalist yönetimin, yeni rejimin esaslarını kitlelere dayatacak araçlar kadar bu araçların başında bulunacak bürokratik kadrolardan da mahrum bulunduğu anlaşılıyor. Ne parti teşkilatları ne Halkevleri ne de okullar, yurttaş inşası için yeterince do-

nanımlı yerlerdir. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşra bu yanıyla, merkezî iktidarın denetim ve düzenleme yetkinliğinin sınırlarını ortaya çıkaran bir uzama tekabül eder.

Bu bulgular ışığında Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını idrak edebilmek için iktidar politikalarına göz atmakla yetinen bir yaklaşımın mahsurlu olduğu söylenebilir. Bu nedenle, iktidar politikalarının toplumsal yaşamda nasıl karşılık bulduğunu sorunsallaştırmak suretiyle sekülerlik inşasının, taşradaki izdüşümü üzerinde durmak gerekir. İktidar politika ve aygıtlarının içerikleri, halkın bunları deneyimleme biçimleri doğrultusunda toplumsal alanda neye tekabül ettikleri göz önünde tutularak incelenmeye ihtiyaç duyar. Çalışmanın devamında bu maksada yönelik olarak 1930'lu ve 40'lı yılları yaşamış yurttaşların tanıklıklarından yola çıkarak, sekülerlik meselesi bağlamında Ankara'da alınan kararların taşrada halk nezdinde neye denk düştüğünü inceleyeceğim.

TAŞRANIN CUMHURİYETİ: SEKÜLERLİK POLİTİKALARININ DİRENİŞ ÜZERİNDEN OKUNMASI

> Biz Şam radyosundan *Kur'an* dinlerdik. Orada devamlı *Kur'an* okunurdu. Hatta oruç açılırken Şam radyosuna göre açılırdı. Ramazanda Şam radyosunda ezan okununca biz çocuklar bağırırdık köyde ezan okundu diye. Ona göre açardık orucu.
>
> – 10. Görüşmeci

Cumhuriyet'in resmî tarih anlatısı, yeni rejimin ilanını takip eden ilk yıllardan itibaren, ülkenin en ücra noktasına kadar nüfuz eden ilham verici bir değişim yaşandığını vaaz eder. Bu anlayış, 1928 gibi erken bir tarihte ders kitaplarına şekil veren unsurlardan birisi olarak karşımıza çıkar:

> Çocuklar, siz ne mesutsunuz ki, Cumhuriyet devrinde yaşıyorsunuz. Kafanızda medreselerin köşelerindeki örümcekler yaşamıyor. İlim, fen öğrenerek günden güne zihinleriniz açılıyor. Düşünceniz ilerliyor. Çok teşekkür edin ki Cumhuri-

yet, hep bu saçma şeyleri kökünden kazıdı. Medeniyet ışığı, bu, buzdan yapılma korkulukları eritti (Muallim Abdülbaki, 1928-1929: 13).

Oysa o sıralarda ülke geneli dikkate alındığında, bellibaşlı şehir merkezleri dışında, çocuklara bu derslerin aktarılabileceği resmî ve seküler okulların sayısı çok azdı. Doğal olarak, halkın gündelik pratiklerinin de "kökünden kazınması" pek mümkün değildi. Burada ifade etmek istediğim, Kemalist iktidarın böyle bir niyeti olmadığı değil bilakis bu niyetini gerçekleştirecek kudret ve imkândan mahrum olduğu ve bu değişimleri sürükleyecek düzeyde bir toplumsal teveccühe mazhar olmayı başaramadığıdır. Buna bağlı olarak bu çalışmada erken dönem taşradaki dinî yaşamı sorunsallaştırarak, Kemalist rejimin hegemonyasını tesis edemediğini gösterebilmeyi amaçlıyorum. Bu kapsamda iktidarın merkezden belirlediği politikaların, taşrada hangi biçimlerde karşılandığı, bu politikaların uygulanma imkânlarının neler olduğu ekseninde incelenerek, Cumhuriyet rejiminin, merkezin ötesinde yerleşik bir hal alıp alamadığı üzerinde durulacak.

Bu araştırmanın kalkış noktası, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada gündelik hayatın, iktidarın seküler modernleşmeci politikalarının tabiiyet ilişkileri çerçevesinde hayata geçirilmeye çalışıp, direnişle karşılaştığı bir mücadele alanı olarak ele alınmaya uygun olabileceği fikridir. Cumhuriyetin kuruluş devri itibariyle başkentin dışında kalan, iktidarın yeterince okunaklı hale getiremediği yaşam alanlarını ifade eden geniş bir kavram olarak taşrada tek bir direniş biçiminin var olamayacağı açıktır. Bu nedenle yerel ilişkisellikler ve şebekeler doğrultusunda değişen-dönüşen, kesintiye uğrayan, aksayan, bölünen, tekrar eden veçheleriyle "direnişler"in söz konusu olduğu akılda tutularak, gündelik örüntüler üzerinde duracağım. Burada hatırlatmakta yarar var ki taşrada halkın yegâne iştigal sahası sekülerleşme ile ilintili olmadığı gibi sekülerleşme politikalarına karşı da toptan bir muhalefet söz konusu değildir. Dolayısıyla erken dönemde sekülerleşme süreçleri bağlamında gelişen direniş biçimleri, dönemin taşrasını tanımlayacak tek

parametreyi oluşturmadığı gibi gündelik hayat pratikleri de salt direnişe eşitlenemez. Bununla beraber direniş olarak değerlendirdiğim davranış biçimleri, sekülerleşme sürecindeki çok boyutlu ilişkiselliklerin önemli bir veçhesini ifade ettiği için incelenmeye değerdir. Bu doğrultuda yerel pratiklerde açığa çıktığı haliyle direniş meselesi, iki boyutlu olarak ele alınabilir. İlk etapta iktidar politikalarının yoğunlaştığı alanlarda halkın geliştirdiği pratikler ekseninde direnişin içeriği tespit edilip, ikinci aşamada da gündelik deneyimler ve yerel dinamikler bağlamında direniş biçimlerinin saptanması üzerinde durulacak.

Unutulanın dönüşü

Carlo Ginzburg etkileyici eseri *Peynir ve Kurtlar*'da 16. yüzyılda İtalya'nın bir dağ köyünde yaşayan değirmenci Menocchio'nun dönemin yerleşik iktidar yapısıyla çatışmasını ele alırken, Lucian Febvre'in "16. yüzyıl insanı" olarak geliştirdiği tipolojik yaklaşımı üzerinden büyük düşünürlerin dahi düştüğü bir yanılgıya dikkat çekerek, tarih anlatılarında imtiyazlı sınıfın dışında kalan geniş kitlelerin, indirgemeci bir anlayışla tipikleştirilmelerine karşı çıkar (2016: 25). Ginzburg'un çizdiği perspektiften hareketle, siyasal tarih literatürüne hâkim olan eğilimin, toplumun geniş kesimlerini tipikleştirilmiş bir bütün olarak ele almakla malul olduğu söylenebilir. Buna paralel şekilde söz konusu baskın tavır doğrultusunda, merkezî olanla özdeş görülen iktidar yapıları da biricikleştirilerek ele alınır. Bu perspektif gereği, literatürü belirleyen tarih anlatılarında geniş kitlelerin göz ardı edilmesi olağan hale gelir. Paul Thompson, tarihyazımında yönetici zümreye odaklanan seçkinciliğe karşı, toplumsal olanı öne çıkarmak için sözlü tarih yöntemine başvurulmasını tam olarak bu sebeple gerekli görür (1999: 18). Zira bu sayede, tarihsel çalışmanın odağı, toplumsal yaşamda güç mücadelesi içinde en merkezî ve ayrıcalıklı konumda bulunan zümrelerle sınırlı bir bakış açısına dayalı biçimlenmekten kurtularak, Janesick'in ifadesiyle (2010: 2) "dışarıda bırakılmış" olanların deneyimlerini dikkate almaya uygun hale ge-

lir. Bu çalışmada sözlü tarih yönteminin benimsenmesinin altında yatan en belirgin sebep, Erken Cumhuriyet Dönemi'ne yalnızca merkezî iktidar ile bağlantılı kaynaklar ekseninde bakılarak oluşturulan hâkim anlatının dışına çıkabilmektir. *Mitik* olanın yüceliği ve kahramanlığına odaklanmış yanıltıcı bir anlatıyı yeniden üretmek yerine toplumsal olanın sıradanlığında rejimin nasıl biçimlendiğine dair izler bulabilmenin ancak böyle mümkün olabileceğini düşündüğümden, rejim değişikliğinin toplumsal yaşamda nasıl tezahür ettiğini anlayabilmek maksadıyla sözlü tarih yöntemi vasıtasıyla yeni rejime taşradan, halk kesimlerinin gündelik deneyimleri üzerinden bakabilmeyi amaçlıyorum.

Bu anlayış doğrultusunda taşrayı direnişin pak alanı olarak ters istikametten ayrıcalıklandıran bir yaklaşım geliştirilmesinin hatalı bir tutum olacağını akılda tutarak, bu çalışmada taşrayı yalnızca direniş pratiklerinden ibaret bir sahalar bütünü olarak gören yani güçlü ve örgütlü merkezî iktidar karşısında operasyonel araç ve imkânları kısıtlı yerli direnişçiler arasında yaşanan güç mücadelelerine dayalı bir ikilik üzerinden okumaya meyilli bir anlayış geliştirilmemeye çaba sarf ettim.[16] Başka bir ifadeyle iktidar ilişkilerinin doğasında yer aldığı savunulan değişkenlik ve akışkanlıkların, taşraya yönelik bir analiz söz konusu olduğunda da geçerliliğini sürdürmekte olduğu gerçeğini göz önünde tutuyorum. Zira taşra olarak imlenen alanlardaki toplumsal ilişkiler direniş ile açıklanabilecek olanların dışında pek çok biçimde tezahür eder. Güç mücadeleleri bağlamında cinsiyet, üretim ilişkileri, etnisite ve din gibi çeşitli kategorilerle bağlantılı şekilde değişkenlik gösteren ve bu nedenle verili sabiteler olamayacak denli karmaşık niteliği haiz pratiklerin zuhur ettiği böylesi sahalar açısından tek bir analiz nesnesi ile tüm toplumsal dinamikleri açıklamayı denemek, kuşkusuz ki yanıltıcı sonuçlar doğurmakla malul bir teşebbüs ola-

16 Erken Cumhuriyet Dönemi'nde devlet ile toplum arasındaki ilişkileri incelerken aşağıdan bir tarih perspektifi geliştirebilmek adına gündelik pratiklere, iktidar ilişkilerinden kurtarılmış bir alan olarak bakmanın ikiliği yeniden üretici risklerine dikkat çeken bir çalışma için bkz. Akın, 2007.

caktır. Bu nedenle buradaki hedefim, taşradaki güç ilişkilerinin direniş üzerinden izahının mümkün olduğunu savunmak olmayıp, taşra olarak imlenen bu alanların direnişe açık oluşuna dikkat çekerek, erken dönemeye yönelik direniş eksenli bir okuma yapmanın mümkün olduğunu ve merkezî iktidar güdümlü biçimde gelişen hâkim anlatılara karşı yeni imkânlar tanıma açısından bu perspektifin temellendirilmesinin faydalı sonuçlarına alan açabilmek. Bu bağlamda Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada yaşamış olan Sünni muhafazakâr halk kesimlerinin, merkezî iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında geliştirdikleri gündelik tutumların, direniş kavramı bağlamında ele alınması ile ilgili dönem Türkiye'sindeki tüm güç mücadelelerini izah etmeye çalışmıyorum. Bilakis söz konusu iktidar ilişkilerinin veçhelerinden birisi üzerine alternatif bir yaklaşım sunulabileceği kanaatindeyim. Bu doğrultuda taşrada tezahür etmiş güç mücadelelerinin boyutlarından birisini teşkil eden, dinî yaşamın gündelik hayat içerisinde muhafaza edilebilmesine dönük pratikleri sorunsallaştırıyorum.

İktidar politikaları ile taşrada halkın gündelik deneyimleri arasındaki gerilimli ilişkinin direniş kavramsallaştırması ekseninde değerlendirilmesini öneren bu çalışmanın teorik yaklaşımı ekseninde sözlü tarih yönteminin kullanılması ile söz konusu direniş biçimlerinin analiz edilmesi mümkün hale gelecektir. Zira De Certeau'nun kavrama yüklediği anlam ile söylenirse direniş, iktidarın geliştirdiği stratejilere karşı gündelik hayatta üretilen başa çıkma pratikleridir (2009: 54). Sözlü tarih yöntemi, iktidar politikaları karşısında geliştirilen bu direniş pratiklerini takip edebilmek adına ilk elden tanıklıklara erişimi olanaklı hale getirmesi bakımından bu çalışmanın yöntemsel veçhesini oluşturur. Bu yöntemle elde edilen verileri destekleyerek çeşitlendirmek maksadıyla da belgesel araştırma yönteminden faydalanılarak araştırma alanı ile ilgili hatıratlar incelenmiştir.

Sosyal bilim çalışmalarında köklü bir geçmişi olmayan belgesel araştırma yöntemi günümüzde giderek yaygın hale geliyor. Gün geçtikte bu yöntem yoluyla, toplumsal araştırmalarda geçmişe dönük tecrübelere dayalı olan bilgi ve verilerden fay-

dalanılarak özgün araştırmalar geliştirilebileceği yönündeki kanaat geçerlilik kazanıyor (bkz. Hakim, 1982). Belgesel araştırma yönteminin konusunu teşkil eden kaynaklar, kişiler tarafından ya da kurumsal yapılar adına hazırlanan yazılı metin niteliğindeki eserlerden oluşur (Scott, 1990: 3-4). Resmî kaynakların yanı sıra, günlük, mektup, fotoğraf albümü, sağlık kayıtları gibi kişisel veriler de bu yöntemin konusu dahilindeki materyaller olarak incelenmeye uygundur (Mogalakwe, 2006: 223). Esori kaleme alanın gündelik deneyimlerine ve pratik ihtiyaçlarına odaklanan bu tip kaynaklar, anlatıyı doğrudan deneyimleyen tarafından kaleme alındıysa birincil tanıkların gözlemlerini derlemek suretiyle oluşturulduysa da ikincil doküman olarak adlandırılır (Scott, 1990: 10; Bailey, 1994: 194). Belgesel araştırma yöntemi kapsamındaki kaynakların kullanım biçimi, sosyal bilimlerde yararlanılan diğer araştırmalarla herhangi bir farklılık göstermez (Scott, 1990: 2).

Çalışmanın metodunun veri kaynaklarını oluşturan, sözlü tarih yöntemine (oral history research) dayalı olarak yürütülen derinlemesine görüşmeler ile belgesel araştırma (documentary research) yöntemi kapsamında belirlenen hatırat eserlerden nasıl faydalanıldığı aşağıda daha kapsamlı olarak ele alınacak.

Derinlemesine görüşmeler

Görüşülen kişilerin saptanmasında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın belirlediği dinî politikaların, taşrada nasıl deneyimlendiğini gözlemleyebilmek maksadıyla belirli kriterler gözetildi. Bu doğrultuda ilk olarak görüşmecilerin, 1940 ve daha öncesinde doğmuş olup, çocukluklarını taşrada geçirmiş kişilerden oluşmasına özen gösterdim. Bu çalışmanın, iktidarın bir tür resmî din yorumu üzerinden seküler bir dinî anlayış ihdas etme girişiminde bulunduğu yönündeki savıyla ilişkili olarak katılımcıların, söz konusu resmî din anlayışının teolojik sınırlarını inceleyebilmek gerekçesine bağlı şekilde kendilerini Sünni Müslüman ve dindar olarak gören kişilerden oluşmalarına dikkat ettim. Bu şartın sağlanabilmesi, gö-

rüşmecilere ulaşmak için kullanılan kanallar vasıtasıyla mümkün oldu. Bu doğrultuda ilk olarak, ülke genelinde bölgesel çeşitliliği gözetmek suretiyle taşradaki kimi il ve ilçe müftülükleri ile temasa geçerek 80 yaş üzerinde olan emekli din görevlilerine ulaşmaya çalıştım. İletişime geçtiğim müftülüklerin bulundukları yerlerin Erken Cumhuriyet Dönemi'nde canlı bir dinî hayata sahip olmasına, ülkenin bölgesel yapısına uygun çeşitliliği sağlayacak coğrafi konumda bulunmasına ve Cumhuriyet öncesinde medrese geleneğine ev sahipliği yapmış olmasına özen gösterdim. Bu doğrultuda iletişim kurduğum il ve ilçe müftülüklerinin bulunduğu kentler şöyledir; Bolu, Antalya, Gaziantep, Trabzon, Çorum, Siirt. Ayrıca kişisel bağlantılar yoluyla kurulan temaslar üzerinden gerçekleştirilen kimi görüşmeler de olmuş ve bu doğrultuda Çanakkale, Mersin, Adana, İstanbul ve Ankara'da yaşamakta olan görüşmecilerle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Sonuç itibariyle 30'u aşkın kişiyle irtibat kurup, toplamda 20 kişiyle derinlemesine mülakat yaptım. Mülakatlardan 19'undan faydalanılırken, teknik sebepler dolayısıyla 1 mülakatı kullanamadım.

Belirlenen görüşmecilerle mülakatlar 2020 yılında yapıldı. Görüşmelerde kişilerin 1950 öncesi gündelik deneyimlerine odaklanılarak o zaman zarfında tecrübe ettikleri dinî hayat üzerinde duruldu. Bu doğrultuda katılımcıların aldıkları dinî ve resmî eğitim, aileleri ve çevrelerindeki insanların dinî eğitim ve bilgi düzeyleri, evlerinde bulunan dinî kitaplar hakkında hatırladıkları üzerinde durulmuş, kendilerine; yaşadıkları yerlerde CHP'nin etkinliğini ölçmeye yönelik sorular sorulmuş ve dönemin din alanına temas eden politika ve uygulamalar karşısında görüşülen kişilerin tecrübelerini açığa çıkarmaya yönelik sorular soruldu. Bu sayede 1950 öncesinde taşradaki dinî yaşam deneyimleri hakkında farklı yerleşim birimlerinde açığa çıkan tecrübelere ulaşılması hedeflendi. Bu suretle iktidar politikalarının taşradaki görünürlüğü ve politikalara karşı gündelik hayat içerisinde halk kesimlerinin geliştirdiği direniş pratikleri üzerinde duruldu. Yürüttüğüm sözlü tarih çalışmasının içerdiği birtakım kısıtlara değinmek gerekirse 2020 yılında dünya-

da uluslararası ölçekte bir sağlık krizinin yaşanması nedeniyle pandemi koşullarının ortaya çıkmasından ötürü hem ilk olarak Şubat-Nisan 2020 olarak belirlenen görüşme takvimi sekteye uğramış hem de seyahat olanaklarının ortadan kalkması nedeniyle planlanmış bazı görüşmeleri gerçekleştiremedim ve buna bağlı olarak görüşmelerde hedeflenen demografik çeşitliliğe tam olarak ulaşamadım. Bu kısıtların araştırmaya olumsuz şekilde etki etmesinin önüne geçmek amacıyla belgesel araştırma tekniğinden faydalanmaya karar verdim ve görüşmeciler için belirlenen profil ölçütlerine uyan hatırat nitelikli basılı kaynakları inceledim. Buna ek olarak hatıratlarda, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde resmî olarak dinî eğitim alan kişilere odaklanan eserlerin ağırlıklı oluşundan ötürü, aynı dönemlerdeki çocuklukları kent merkezlerinde geçmiş ve eğitimli orta-üst sınıf ailelere mensup olan kişilerin gündelik deneyimlerine erişimin, çalışmanın boyutlandırılmasına katkı sağlayacağını düşünerek bu kaynakları da çalışmaya dahil ettim.

Hatırat literatürü

Erken Cumhuriyet Dönemi'ne dair tanıklıklar içermesi bakımından bu çalışmanın kapsamına giren hatıratlar, genellikle mütedeyyin kesim içinde yetişmiş olup, iş hayatında yükselerek üst gelir gruplarına dahil olma, siyasi bir kariyere sahip olma ya da dinî eğitime dair kayda değer katkılarda bulunmuş olma gibi kıstaslar doğrultusunda kaleme alınmış hayat hikâyelerinden oluşuyor. Çalışmada kullanılan hatırat nitelikli eserler, kapsamlı bir literatür taraması sonucunda belirlendi ve tespit edilen kaynakların tamamı incelendi. Çalışmaya dahil edilen hatırat eserlerinin Erken Cumhuriyet Dönemi'nde bilhassa dindar Sünni Müslüman çevrelerin dinî hayat tecrübelerine odaklanan içerikleri bulunmasına dikkat edildi.

Eserlerin nitelikleri incelendiğinde bazı hatıratlar doğrudan biyografik biçimde yazarın kendi deneyim ve anılarını paylaştığı kitaplardan oluşup, genellikle eserleri kaleme alanlar, akademik olarak bu sahada çalışan, hatıraları derlenen kişile-

rin yakınlarıdır. Örneğin *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi* eserini bu zatın oğullarından Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz yazmıştır. Benzer şekilde *Kutuz Hoca'nın Hatıraları* da babasının hikâyesini aktaran Prof. Dr. İsmail Kara tarafından kaleme alınmıştır. Esere konu edilen kişi ile eseri yazan arasında akrabalık bağının bulunduğu diğer örnekler olarak *Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzade* eseri ile *İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Asım Köksal* başlıklı çalışmalara işaret edilebilir. Kendi hayat hikâyesini kaleme alan yazarların hatıratlarından da yararlanılıp bu şekilde hazırlanan eserlere Muhammed Emin Er'in *Hatıralarım*, Mahir İz'in *Yılların İzi*, Sabahattin Zaim'in *Bir Ömrün Hikâyesi* ve İsmail Karaçam'ın *Hatıralar* adlı kitapları örnek gösterilebilir. Bu kapsamda incelediğim eserler içinde erken dönemde resmî olarak dinî eğitim almış kişilerle yapılan mülakatlara dayalı şekilde Mustafa Öcal tarafından hazırlanan ve üç ciltten oluşan *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat* adlı çalışma da yer alır. Yine derinlemesine mülakat yöntemiyle hazırlanmış bir diğer kaynak, Fatma Barbarosoğlu'nun yazdığı *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları* adlı eserdir. Bu iki çalışma dışında Erken Cumhuriyet Dönemi'ne dair akademik literatürde halkın dinî hayat deneyimlerine odaklanan ve sözlü tarih yönteminden faydalanılan başka bir eser tespit edemedim. Bu çalışmalardan ilki yalnızca resmî eğitim almış kişilere odaklanması ve birtakım yöntemsel problemler içermesi nedeniyle, ikinci çalışma da yalnızca belli bir dinî cemaat çevresindeki eğitimli muhafazakâr kadınlara odaklanmasından ötürü, daha kısıtlı örneklemlere dayandıkları için, konuya dair genel bir değerlendirme yapma olanağı sınırlı kalan çalışmalar olmakla beraber bu araştırma kapsamında elde edilen verilere çeşitlilik kazandırdılar.

Aşağıda tamamı listelenen 19 eserin, bu çalışmanın veri kaynaklarına dahil edilmesinin sebeplerinden ilki, sözlü tarih yöntemince gerçekleştirdiğim derinlemesine görüşmelerin pandemi koşulları nedeniyle planlandığından daha dar bir demografik çeşitlilik arz etmekte oluşundan doğan handikapları giderebilmektir. Bunun dışında bilinçli bir tercihle daha alt

sosyo-ekonomik sınıflara mensup olup, çocukluğunu taşrada geçiren katılımcılar ile yapılmış olan mülakatları çeşitlendiren benzer nitelikli hatırat eserler olmakla beraber, bu edebi türün konusunu oluşturan kişilerin genellikle iyi eğitimli, orta-üst sosya-ekonomik sınıflara mensup, belirli sosyal ve siyasal imtiyazları bulunan kişiler olmaları nedeniyle, sözlü tarih çalışması kapsamındaki örneklemimin dışında kalan tanıklıkları da içermesi nedeniyle, bu tip eserler, elde ettiğim bulguları çeşitlendirmenin yanı sıra, döneme yönelik bakış açımı da boyutlandırdı. Hatırat literatürünün çalışmanın örneklemini zenginleştirmeye dönük diğer katkısı da cinsiyet dağılımına ilişkindir. Sözlü tarih çalışması kapsamında görüştüğüm kişilerin tamamı erkektir. Bu durum bir tercihten ziyade koşulların ürünü olup mülakatlar için belirlediğim profile uyan yalnızca 3 kadına ulaşabildiysem de pandemi nedeniyle onlardan 2'siyle görüşme gerçekleştiremedim, diğer hanımefendiyle gerçekleştirdiğim görüşme ise teknik nedenlere bağlı olarak sağlıklı bir içerik elde etme imkânı bulunmadığından çalışmada kullanılamadı. Ancak görüşmelerde elde ettiğim veriler doğrultusunda erken dönemde dinî eğitim alarak toplumsal ilişkiler ağına dahil olmanın erkeklere hasredilmiş bir imtiyaz biçiminde tezahür ettiği sonucuna ulaştım.[17] Erken Cumhuriyet Dönemi'nde kadınların gündelik deneyimleri hakkındaki çok sınırlı birikimimi geliştirebilmek adına yukarıda değindiğim Barbarosoğlu'nun *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları* eserinin yanı sıra incelediğim Samiha Ayverdi'nin *Mülâkatlar* isimli kitabından da söz edilebilir. Ayverdi'nin 1940'lı yıllarda evinde ziyaretçileriyle yaptığı sohbetlerin derlendiği bu eserde kadınlar kadar erkekler de yer almakta olup, Ayverdi'nin ziyaretçilerinin sosyo-ekonomik açıdan seçkin bir çevreye mensup kişilerden oluştuğu görülür. Nihai olarak bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada kadınların gündelik deneyimlerine dair gözlem ve bulgular eksik kalmış olup Cumhuriyet rejiminin aşağıdan bir okumasının yapılabilmesi adına li-

17 Barbarosoğlu'nun (2016) *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları* adlı çalışması, bu yöndeki tecrübeleri destekleyen bir metin olarak değerlendirilebilir.

teratüre de sirayet eden bu eksiklik gelecek çalışmalarda giderilmeyi beklemektedir.

Veri analizi

Yürüttüğüm derinlemesine görüşmelerde dinî yaşama ilişkin halkın, ibadet, eğitim benzeri deneyimleri, iktidarın politika ve uygulamaları, yaşanılan mekânın yapısal özellikleri gibi konular üzerinde durdum. Hatırat literatüründeki eserlerin içerikleri genellikle, derinlemesine görüşmelerde katılımcılara yöneltiğim sorular ile örtüştüğü için ulaştığım verileri benzer tekniklerle inceledim. Elde ettiğim bulguların analizinde, Nvivo programından yararlandım ve elimdeki malzemeleri bu yazılımın formatına uygun şekilde kodlandırarak tasnif ettim. Topladığım veriler doğrultusunda kullandığım kodlar şöyle şekillendi:

Demografik bilgiler, resmî eğitim alma, *Kur'an*'ı öğrenme biçimleri, denetim-baskın yaşama, kaçak yollardan hac ibadetinin yerine getirilme biçimleri, ulusal basın ile temas (eve giren gazete-radyo hakkında), iktidar ile temas (parti üyeliği, halkevi-halkodası-köy enstitüleri ile etkileşim olup olmadığı), sonradan din adamı olma, kılık kıyafete müdahale, eski yazı bilme, evde dinî eser bulundurma, yerel güç ilişkilerinin etkinliğini ortaya koyan yerel dinamikler.

Derinlemesine mülakatlar, ulaştığım bilgiler birbirinden farklı bölgesel ve sınıfsal koşullara sahip olan görüşmecilerin aktardıklarının kendini tekrar etmeye başladığı aşamada sonlandırıldı. Hatırat literatürü kapsamında incelediğim eserler için ise herhangi bir kısıtlama uygulamayıp, tespit edebildiğim tüm kaynakları inceleyerek, analiz ettim. Bu çalışma içerisinde, elde edilen bulguların analiz ve değerlendirilebilmesini kolaylaştırmak amacıyla malzemenin kullanımında, tanıklığa ulaşılan yöntemin belirtilmesine dikkat edildi. Aşağıda derinlemesine mülakatlar ve incelenen hatıratlara dair birer tablo yer alıyor. Tablo 1 araştırmaya katkı sunan görüşmecilerin profillerine ilişkin bilgi verirken, Tablo 2 incelenen hatırat eserlerinin listesini ve bu hatıratların künyesini sunuyor.

TABLO 1
Görüşmecilerin Profili

Görüşmeci	Doğum yılı	Çocukluğunun geçtiği yer	Eğitim durumu
1. Görüşmeci	1926	İnebolu ve Erzurum	Dışarıdan
2. Görüşmeci	1929	Gaziantep Merkez	İlkokul
3. Görüşmeci	1938	Nusaybin Artçı Köyü	Dışarıdan
4. Görüşmeci	1933	Haruniye-K.Maraş-Adana	İlahiyat Fakültesi
5. Görüşmeci	1932	Gaziantep Merkez	Ortaokul
6. Görüşmeci	1927	Haymana ve Ankara	Lise - sonradan İlahiyat
7. Görüşmeci	1929	Gaziantep Merkez	Mühendislik Fakültesi
8. Görüşmeci	1930	Gümüşhane Salyazı Köyü	Dışarıdan - İlahiyat Fakültesi
9. Görüşmeci	1935	Siirt Pervari	Yok
10. Görüşmeci	1935	Gaziantep Sınır Köyü	Dışarıdan
11. Görüşmeci	1930	Pozantı Kamışlı Köyü	Dışarıdan
12. Görüşmeci	1929	Kilis Merkez	Dışarıdan
13. Görüşmeci	1931	Çanakkale Akçakoyun Köyü	İlkokul
14. Görüşmeci	1935	Çanakkale Akçakoyun Köyü	İlkokul
15. Görüşmeci	1942	Pozantı Yağlıtaş Köyü	Dışarıdan
16. Görüşmeci	1933	Yozgat Başyayla Köyü	İmam Hatip Lisesi
17. Görüşmeci	1940	Tarsus Kayadibi Köyü	Dışarıdan
18. Görüşmeci	1935	Elazığ Tadım Köyü	Dışarıdan - İlahiyat Fakültesi
19. Görüşmeci	1939	Çorum - Çeşitli Köyler	Mühendislik Fakültesi

TABLO 2
İncelenen Hatırat Eserlerinin Listesi ve Künyesi

Sıra	Yazar	Eser	Yayın yılı	Yayınevi
1	İlhan Akın	*Bir Devrin Efendisi Hafız Hasan Şen*	2015	Mat Kitap
2	Samiha Ayverdi	*Mülakatlar*	2015	Kubbealtı
3	Fatma Barbarosoğlu	*Cumuriyet'in Dindar Kadınlan*	2016	Profil
4	M. Faruk Bayraktar	*Geredeli Müftü Ahmed Kemaleddin*	2016	EminEvim
5	M. Ertuğrul Düzdağ	*Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar-I*	2007	Kaynak
6	Eşref Edip	*Kara Kitap*	2012	Beyan
7	Muhammed Emin Er	*Hatıralarım*	2018	MGV
8	Ali Şakir Ergin	*Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzade*	2016	AŞK Vakfı
9	Mehmet Günaydın	*Cansız Hoca*	2013	Heyamola
10	Mahir İz	*Yıllann İzi*	2019	Kitabevi
11	İsmail Kara	*Kutuz Hoca'nın Hatıralan*	2000	Dergâh
12	İsmail Karaçam	*Hatıralar*	2015	Çamlıca
13	Asım Cüneyt Köksal	*İlim Semasında Bir Yıldız M.A. Köksal*	2018	Büyüyen Ay
14	Mustafa Öcal	*Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat 1-2-3*	2008	Ensar
15	Turhan Utku	*Tarihi Başka Okumak*	2015	Ataç
16	Yunus V. Yavuz	*Çaykaralı Hacı Hasan Efendi 1-2*	2008	Feyiz
17	Nesimi Yazıcı	*Kamil Miras Hayatı ve Eserleri*	2002	DİB
18	Hüseyin Yorulmaz	*Bir Neslin Öncüsü Celal Hoca*	2014	Hat
19	Sabahattin Zaim	*Bir Ömrün Hikâyesi*	2008	İşaret

Görüşmeler sırasında elde edilen yer adlarına dair bilgiler aksi gerekmedikçe metne olduğu gibi aktarıldı ancak özel isimler ile kimi yer ve zaman bilgileri, görüşmecilerin ve üçüncü kişilerin anonimliğini korumak maksadıyla değiştirilerek kullanılmıştır.

Bir direniş alanı olarak taşrada dinî hayat

> Civardaki köylerden aynı yaşlardaki çocuklarla beraber 20-25 kişi okurduk. Sadece tecvit okuduk, *Kur'an* okuduk ama çok yasaktı.
>
> – 11. Görüşmeci

Dinî eğitim

Erken Cumhuriyet Dönemi'nin yönetici kadrosunun, maarif[18] politikaları yoluyla yeni bir nesil yaratma hayalî, en temelde Türkiye'nin modern bir medeniyetin parçası olabilmesi arzusuna dayanıyordu. Bu anlamda iktidar, tüm yurdu bir tür okul olarak tahayyül ediyor, toplumu her kesimiyle söz konusu ülkü doğrultusunda "eğitilerek dönüştürülecek" bir kitle formunda ele alıyordu.[19] Kısacası, Batılı değerler ile uyumlu yeni bir ulus yaratılmak isteniyordu. Anderson'ın ifade ettiği şekliyle böylesi bir inşa, bireylerin zihnine ortak bir tahayyül fikri yerleştirebilme amacı taşır (2015: 20). Eğitim ile inşa fikrinin bu açıdan iç içe ele alınması, modern anlamda okulun, politik bir kurum olarak, yurttaş inşasına uygun biçimde düzenlenmesinin doğal bir sonucudur. Etienne Copeaux'nun da işaret ettiği üzere (2016: 18), herhangi bir ders kitabının hangi branşa yönelik olursa olsun mevcut eğitim sisteminin eğilimini

18 Maarif kelimesi, iktidarın eğitim politikaları yoluyla toplum inşa edebilme gayesini ifade etmesi bakımından tercih edilmiş olup, sözcüğün TDK sözlüğünde verilen bilgi ve kültürü bir arada ifade eden ve eğitim kelimesinden daha kapsamlı olan içeriği göz önünde tutularak bu kullanım tercih edilmiştir. Bkz. http://sozluk.gov.tr/

19 Cumhuriyet'in kurucu iktidar kadrosunu etkisi altına alan pozitivist tarih anlayışının öncü figürlerinden Charles Seignobos'un bu kadro ve dönemin eğitim politikaları üzerindeki dolaylı tesiri hakkında bkz. Toprak, 2012: 349-351.

mutlak surette yansıtacak biçimde hazırlandığı gerçeği, bu durumun açık bir kanıtı olarak düşünülebilir. Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim sistemi, iktidarın dünya görüşü paralelinde elverişli bir ulus inşası aparatı olarak değerlendirildiğinde özellikle bireyin geçmişe dönük belleğini ve güncel pratiklerini düzenleme kapasitesi taşıyan dersler üzerinden bu inşanın olanaklı hale getirilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin kuruluş yıllarında yurttaş inşasına dönük maarif seferberliği, ortak bir hafıza ve ulusal bilinç oluşturabilmek bağlamında tarih disiplinden yararlanılarak somutlaşır (bkz. Ersanlı, 2011: 15). Copeaux iktidarın bu yönde şekillenen tavrını, genel bir eğilim olarak şöyle ifade eder; "İnsan yeni bir gelecek istediğinde, kendine yeni bir geçmiş, sözcüğün arkeolojik ya da günlük anlamlarında 'keşfedilmiş' bir tarih arar" (2016: 38). Mustafa Kemal ve Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Osmanlı İmparatorluğu'na dair referansları toplumun belleğinden söküp atmadan, yeni bir rejim tesis edilemeyeceğinin farkında olduklarından, hedefledikleri Batı medeniyetinin bir parçası olacak Türk ulusunu inşa edebilmek için bu gayeye uygun tarihsel bir arka plan inşasına ihtiyaç duyuyorlardı. Söz konusu arka plan halkın, Batılı ve seküler referans setlerinin Türk toplumu için sanıldığı kadar uzlaşılmaz olmadığı düşüncesine ikna edilebilmesine dayanır. Bu hedefin ürünü olarak kurucu iktidar, topluma içinde serpileceği bir düşünce havuzu imal etmek maksadıyla yeni bir "tarih" yazdı.

Copeaux kuruluş dönemi maarif politikalarını ele alırken bir analiz aracı olarak "Kemalist girdi" ifadesini kullanır ve bu tabir yoluyla ders kitaplarında tarihsel olay ve kişilerle Atatürk ve dönemi arasında anakronik bağlar kurarak iktidarın politikalarını meşrulaştırmaya girişen söylemlere dikkat çekerek bu tarih yazıcılığının ideolojik yapısını analiz eder (2016: 152). Paralel olarak Ersanlı'ya göre de hem Osmanlı hem Cumhuriyet dönemi tarihçiliğinin en önemli özelliği, tarihin, politik meşruiyet sağlamak için yazılmasıdır ve tarihi yazan ile yapanın hep aynı kişiler olması bu durumun ispatıdır (2011: 67). Ersanlı bu çerçevede Erken Cumhuriyet Dönemi tarih yazıcılığı-

nı bir tür siyasal görev olarak ifade eder (2011: 108). İktidar tarafından yazılan bir ders olarak tarih, belli bir siyasi program ve ideolojik çerçeve bünyesinde kaçınılmaz bir işlevselliğe bürünmüş ve Copeaux'nun ifadesiyle dönemin ders kitapları, iktidarın sahiplendiği ve yok saydığı olaylar zincirini anlamlı bir anlatıya dönüştürme üzerine kurulu biçimde oluşturulmuştur (2016: 265).

Söz konusu yeni tarih anlatısı bakımından birincil mesele bugüne değin toplumsal yaşamın merkezinde yer etmiş ve geçmişe dair belleğin güçlü bir unsuru olan dinin nasıl ele alınacağı idi. Cumhuriyeti ilan ettikten kısa süre sonra iktidar, Anadolu halklarından, homojen bir kütle yaratmak maksadıyla 3 Mart 1924'te ulusal bazda tektip bir eğitim sisteminin uygulamaya geçirilmesine dönük olarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu yürürlüğe soktu (Düstur, Tertip 3, cilt 5, 322). Dönemin Maarif Bakanı ve kanun tasarısının hazırlayıcılarından biri olan Vasıf Bey bu yasanın dayandığı anlayış olan homojen bir kütle inşa etme fikrini, meclise öneriyi sunarken yaptığı konuşmada şöyle dile getirir; "Bir millet efradı ancak BİR terbiye görebilir. İki türlü terbiye bir memlekette iki türlü insan yetiştirir. Bu ise vahdeti, his ve fikir ve tesanüt gayelerine külliyen muhildir" (Akt. Arıburun, 1957: 158-159, vurgu aktarana ait). İdeolojik tabanı sekülerleşme ve modernleşme anlayışına dayalı olan bu eğitim yaklaşımı doğrultusunda İmparatorluk'tan miras kalan dinî eğitim ağırlıklı kurumlar atıl hale gelmiş ve buna bağlı olarak medreseler kapatılmıştır (Başgöz, 1995: 78-79). Bu doğrultuda toplam 479 medrese kapatılırken, kanunun kapsamı dışında tutulan 29 adet Dar'ül Hilafe Medresesi de İmam-Hatip Okulu'na dönüştürülerek 1932 yılına kadar faaliyetini sürdürür (Alim Baran, 2001: 183; Akın 2010: 64). İktidarın seküler bir toplum inşa etme tahayyülü doğrultusunda 1924'ten itibaren okullarda dinî eğitim, tedrici şekilde azaltılıp ilkokul, ortaokul ve liselerden 1930'ların başında, öğretmen okulları ile köy okulları müfredatından ise 1939 itibariyle tamamen kaldırılır (Çoştu, 2015: 125-126). Ancak laik düzene uygun şekilde kurgulanan okulların, ülke genelinde çok az sayıda bulunma-

sı ve bu okullarda yeni rejimin değerleri vasıtasıyla öğrencileri "aydınlatacak" yetkinlikte yeterli öğretmen yetiştirilememesi gibi faktörler, müfredatta yapılan köklü değişikliklerin toplumsal hayata tesir etme kapasitesini aşağı çekmiştir. Bu nedenle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerleşmenin, iktidarın dinî eğitim politikaları bağlamında tartışılabilmesi için bilhassa merkezden uzaklaştıkça düşen okul ve öğretmen sayısına bağlı olarak, taşradaki alternatif eğitim pratikleri üzerinde durulması ve buralarda dinî eğitimin yaygınlık ve etkinlik düzeyinin ortaya koyulması gerekir.

Yeni rejimin kuruluş sürecinde bilhassa müfredattan din derslerinin çıkarıldığı 1930'lu ve 40'lı yıllarda örgün eğitimin ulaşmakta güçlük çektiği yerlerde (söz konusu güçlük iki boyutlu biçimde tecessüm etmiş olup hem ülke geneline yeterince eğitim kurumu açılamamasını hem de kimi durumlarda okul ve öğretmenlerin, çocukları okula çekemeyişini ya da başka bir ifadeyle velilerin çocuklarını okula göndermek istemeyişini ifade eder), çocukların aldıkları dinî eğitim deneyimleri, eğitimin verildiği mekâna bağlı olarak, veri tasnifini kolaylaştırmak ve direnişin gündelik hayatın mikro ölçeğinde rahatça takip edilebilmesi maksadıyla iki başlık altında incelenebilir; a) ebeveynin yetkinlik düzeyine bağlı olarak evde, aile büyüklerinden alınan dinî eğitim ve b) en yakın caminin hocasından genellikle başka çocuklarla beraber alınan dinî eğitim. Bu, mekâna bağlı şekilde ayırdığım eğitim biçimleri, yapısal bir farklılaşma içermeyip kimi deneyimlerde birbiriyle kesişen, iç içe geçebilen pratikler olmakla beraber direnişin metne daha somut biçimde yansıtılabilmesi adına birbirinden ayrı olarak ele alınmaya uygundur.

Evde *Kur'an* öğrenme deneyimleri

1926 yılında Kastamonu'nun İnebolu ilçesinde doğan 1. Görüşmeci, 4-5 yaşındayken o dönemde devlet memuru olan ve Dar-ül Fünun mezunu babasından evde *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrenmeye başladığını ve 10 yaşına geldiğinde hafızlığını ta-

mamladığını söyledi. Kendisi o dönemde ilkokula başlamak yerine evde tamamen babasının nezaretinde dinî eğitim ağırlıklı bir tedrisattan geçerek Latin alfabesiyle okuma ve yazmayı da öğrendiğini ekledi; "Evdeki eğitim 5 yaşında başladı. Hafızlığımı 10 yaşında bitirdim. Ondan sonra medrese tahsiline başladım." 1939'da Çorum'da bir öğretmen çocuğu olarak dünyaya gelen 19. Görüşmeci ise, 1947 yılında babası bölgenin başöğretmeniyken kendisini mezradaki bir hocaya, *Kur'an-ı Kerim* öğrensin diye gönderdiğini ifade ederken, o dönemde bir memurun çocuğuna dinî eğitim aldırmasının üzerinde durulmaya değer bir mesele olduğuna dikkat çekti:

> – 1947 idi zannediyorum, mezrada bir hoca vardı, iyi bir hocaydı. Babam beni ona gönderdi. O hoca, köyde imamlık yapmıyordu. CHP döneminde bir öğretmenin oğlunu hocaya göndermesi epey bir şeydi yani (gülüyor). İlahiyat da o zamanlar açıldı. Babam az çok o hesabı yapmış olmalı. Şikâyet falan geldiğinde pek bir sıkıntı çıkmayacağını hesap etmiştir. Memur olarak çocuğunu *Kur'an*'a gönderdiği için. Kendi gayet iyi biliyordu zaten. Osmanlıca yazardı. Ben de o zaman öğrendim bir problem olmadı. Kardeşlerim şehirde öğrenemedi. Ben gayet iyi öğrendim. Muhaceretten köye gelmiş Rus Harbi dolayısıyla bana *Kur'an* öğreten hoca. Köyde bir imam olmasına rağmen, dışarıdan gelip bu hocadan ders alanlar vardı benim gibi. Para da ödüyordu babam.
>
> • *Başka öğrenciler oluyor muydu?*
>
> – Vardı tabii. Sonraki dönemlerde dışarıdan gelip yatılı olarak öğrenenler de olmuş biz köyden ayrıldıktan sonra. Fıkıh bilgisi de iyiydi. Daha sonra bu hoca Çorum'a geldi, orada hocalık verdiler, sonra da Çorum müftülüğü yaptı.

Bu hatıranın içerdiği ilginç bir boyut olarak illegal şekilde faaliyette bulunarak dinî eğitim veren bir imamın zaman içerisinde bulunduğu bölgenin resmî olarak en yetkili dinî temsilcisi haline gelebildiğine dikkat çekilebilir. Bu husus devletin taşradaki temsilcilerinin doğrudan hükümet politikalarının akta-

rıcısı kişilerden oluşmadığını ve taşradaki kamu personelinin Ankara ile insicam içinde hareket ettiği yönündeki varsayımın peşinen kabul edilemeyeceğini gösteren örneklerden birisidir. Yaptığım mülakatlarda babasının memur olduğunu belirten diğer kişi ise 1927 yılında Ankara'nın Haymana ilçesinde doğan 6. Görüşmeciydi:

> İlkokulu bitirince bir *Kur'an* Kursu varmış, babam öğrenince beni kaydettirdi. Aşağı caminin imamı hocasıymış. Fakat hemen kapattılar *Kur'an* Kursu'nu. Biz de ondan sonra ortaokul aramaya başladık okumak için. Çok dindar olmalarına rağmen ailem bizi okutamadı (dinî eğitimi kastediyor). Çünkü çok sıkı takip vardı. Babam memurdu. Namazını biliyorlardı. Veznedardı. Bir memurun oğlunu okutması (dinî eğitim aldırması) mümkün değildi.

Babasının *Kur'an-ı Kerim* okumayı bildiğini ve namaz surelerini de annesinden öğrendiğini belirten 6. Görüşmecinin çocukluğundaki dinî yaşam tecrübeleri memur çocuğu olan diğer iki görüşmeci ile beraber düşünüldüğünde, bilhassa aynı yıllarda dünyaya gelen iki çocuktan Ankara yakınlarında yaşamış olan için memur çocuğu olmak dinî eğitim alma önünde bir engel teşkil ederken çocukluğu Kastamonu'da geçen 1. Görüşmeciyle yaptığım mülakatta, aldığı dinî tedrisat hususunda babasının mesleği dolayısıyla bir çekince duyduğuna dair herhangi bir emare bulunmuyor. Bu iki kişiden yaklaşık 10 yıl sonra doğan ve çocukluğu yine Ankara'dan çok uzak sayılmayacak bir yer olan Çorum'da geçen 19. Görüşmecinin, babasının bir memur olmanın da ötesinde başöğretmenlik yapmasına bağlı olarak bazı çekinceler taşımış olabileceği yönünde görüşleri olsa da bu eğitime erişebilmesi yıldan yıla ve bölgeden bölgeye yaşanan farklılıkların, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dinî yaşam pratiklerini etkileme kapasitesi olan faktörler olduğunu gösterir.

Görüşmecilerin dinî eğitime erişebilmesi bakımından yaşadıkları yerin büyüklüğü ve merkeze olan mesafesinin anlamlı etkenler olduğunu diğer mülakatlarda elde ettiğim bulgular

da destekler. Bu doğrultuda örneğin, babası Nusaybin'in bir köyünde fahri imam[20] olan 1938 doğumlu 3. Görüşmeci yaşadıkları köyde okul olmadığını belirterek, çocukken evde babasından dinî eğitim aldığını ve *Kur'an-ı Kerim* okumayı bu şekilde öğrendiğini belirtti. Görüşmeci bu eğitimi tek başına almadığını, köyün diğer erkek çocuklarının da onların evinde toplanarak bu derslere iştirak ettiklerini ekledi. 1935'te Siirt'in Pervari ilçesine bağlı, okulu olmayan bir köyde doğan 9. Görüşmeci *Kur'an-ı Kerim* okumaya evde babasının nezaretinde başlayıp ardından diğer çocuklarla beraber, kendileriyle aynı köyde yaşayan bir hocadan dinî eğitim almaya devam ettiğini aktardı; "Biraz babamın yanında öğrendim, ekseri Şıh Tenvir adında bir zat okuttu." Çocukluğu Gaziantep'in Suriye sınırına birkaç kilometre mesafede yer alan bir köyünde geçen 1935 doğumlu 10. Görüşmeci, babasının köyün ağası olduğunu ve dinî yetkinlik bakımından da civarda "hoca" olarak başvurulan kişi konumunda bulunduğuna işaret ederek en büyük ağabeyinin evde babasından *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrendiğini, kendisinin de en büyük ağabeyinden yine evde dinî bir eğitim aldığını belirtirken, köylerinde okul bulunmadığını ekledi. Çanakkale'nin Akçakoyun Köyü'nde 1931 yılında doğan 13. Görüşmeci, babasının köyün hocası olduğunu ve bu nedenle evde kardeşleriyle beraber ilk dinî eğitimini babasından aldıklarını anlattı. 1933'te Yozgat'ın Başyayla Köyü'nde doğan 16. Görüşmeci de dinî eğitimi, yaşadıkları köyün imamı olan babasından, aileye ait olan köy odasında, köydeki diğer çocukların da katıldığı düzenli dersler yoluyla aldığını anlattı. Babasının medrese tahsili almış yetkin bir din âlimi olduğunu ve köyde çocuklara *Kur'an-ı Kerim* okutan bir başka hoca daha bulunduğunu ekledi. Bu son iki görüşmeci köylerinde üçer yıllık ilkokul eğitimini tamamlamış kişilerdir ve bu veriler doğrultusun-

20 Erken Cumhuriyet Dönemi'nde il ve ilçe merkezlerindeki din görevlileri genellikle resmî kadrolu olarak çalışırken, taşrada bilhassa köy, kasaba ve nahiyelerdeki cami ve mescitlerdeki imamlık ve müezzinlik pozisyonları herhangi bir resmî statüsü bulunmayan kişiler tarafından, cemaatin maddi desteğiyle yürütülmekte olup, bu durumun 1960'lara kadar devam ettiği söylenebilir. Taşradaki bu tip dinî görevliler için fahri imam ifadesinin kullanımı yaygındır.

da erken dönemde *Kur'an-ı Kerim* eğitimi alma ile resmî okula gitme arasında ters yönlü bir ilişki görünmemektedir. Ancak çocukluğu Güneydoğu Anadolu bölgesindeki köylerde geçen görüşmecilerin hiçbirinin ilkokula erişimi bulunmayışı bir rastlantıdan ziyade merkezî iktidarın, mesafe arttıkça icrai etkinliğinin azalmasıyla bağlantılı düşünülebilir. Yaptığım görüşmelerde *Kur'an-ı Kerim* eğitimini evde ailesinden alan son kişi, 1933'de Adana'nın Haruniye kazasında doğan 4. Görüşmeciydi. Bu kişinin dinî eğitime erişiminin arkasında yatan ayırt edici bir faktör olarak ailesinin bölgedeki sosyo-ekonomik nüfuzu gösterilebilir. Zira babasının, bölgenin önde gelen ailelerinden birine mensup olan ve İmparatorluk döneminden süregelen şekilde müftülük görevini uhdesinde bulunduran bir zat olduğunu belirten görüşmeci, ilk eğitimini okula başlamadan evvel evde babasından aldığını şöyle ifade eder; "*Kur'an*'ı babanın öğretmesi bile yasaktı. Müftü oğlu olduğumuz için biraz idare ediyorlardı. Pek ses eden olmuyordu." 4. Görüşmeci ayrıca babasının, civardaki köyleri düzenli şekilde gezerek yakın çevredeki pek çok çocuğa da dinî eğitim verdiğini ekledi.

Erken dönemde evlerde yaygın biçimde *Kur'an-ı Kerim* eğitimi verildiğini gösteren tanıklıklara, hatırat literatürü incelenerek devam edilirse ilk olarak çocukluğu Konya'nın bir köyünde geçen 1922 doğumlu Ali Ulvi Kurucu'nun deneyiminden bahsedilebilir. Kurucu'nun aktardığına göre bulundukları köyde imamlık görevini yürüten babası, evde kendisiyle beraber köyün diğer çocuklarına *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğreten bir kişidir:

> Babam cemaatine "Madem okullarda din dersi vermiyor, *Kur'an* öğretmiyorlar, sabahları çocuklarınızı gönderin, okul saatine kadar onları okutayım. *Kur'an*, din, iman bu yaşta öğrenilir," demişti. Çocuklar sırayla gelirlerdi. O dar vakitte verilen dersler bereketlendi. Bu şekil, kesintilerle 1939'a kadar birkaç sene devam etti... Babam bir akrabamızın oturduğu komşu eve abdest almaya giderdi. Yatsıya kadar orada, onların çocuklarını okuturdu... Babamın mescidinde çocuklara yaptı-

ğı *Kur'an* dersleri, yasağın şiddeti arttıkça arada bir kesiliyor, sonra tekrar başlıyordu. Polislerin gelip gitmesi 1934-35 yıllarında sıklaştı. Baskı arttı. Derslere sık sık ara vermek zorunda kalındı (Düzdağ, 2007: 69-70, 77).

Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Dini Hayat adlı çalışma kapsamında Mustafa Öcal'ın 1929 Sakarya Hendek doğumlu İsmail Cerrahoğlu ile gerçekleştirdiği görüşmede, Cerrahoğlu kardeşi ile birlikte evlerinde babaannesinden *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrendiğini anlatır (Öcal, 2008, cilt 3: 16). Aynı eserde yer alan Mehmet Yalar ile yapılan görüşmede, Yalar beş yaşındayken, evde anne ve babasından dinî eğitim almaya başladığını belirtir (2008, cilt 3: 204). Bu eserde mülakat yapılan kişilerden bir diğeri olan Kastamonu'ya bağlı Devrekani'de 1938 yılında doğan Tayyar Altıkulaç (13. Diyanet İşleri Başkanı) ise ilkokula gitmeden evvel evde dinî eğitim almaya başladığını ve ilk hocasının, dedesi olduğunu anlatır (2008, cilt 3: 551). Benzer şekilde Yozgatlı Fazlı Lekesiz de 1940-41 yıllarında babasından *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrendiğini ifade eder (2008, cilt 1: 204).

Cami hocasından Kur'an öğrenme deneyimleri

Sözlü tarih çalışması kapsamında görüştüğüm kişilerin aktardıkları ile incelediğim hatıratlardaki bulgular beraber değerlendirildiğinde, Tek Parti İktidarı yıllarında çocukların taşrada aldıkları dinî eğitim biçimi açısından civarda dinî bilgisi yeterli görülen zatlar veya fahri imamlar tarafından gizli olarak verilen kursların, evde doğrudan ebeveynden alınan eğitimden daha yaygın olduğu anlaşılıyor. O nedenle burada "gizlice" varlığını sürdüren kurslara gitmiş kişilerin tanıklıklarına yer vermek suretiyle dinî eğitime erişimin olanakları üzerindeki inceleme derinleştirilebilir.

1930'da Gümüşhane'nin Salyazı köyünde doğan 8. Görüşmeci, başka çocuklarla beraber köyün imamından camide *Kur'an-ı Kerim* öğrenip, hafızlığa çalıştığını belirtti. 1930'da

Adana Pozantı'ya bağlı Yağlıtaş Köyü'nde doğan 11. Görüşmeci, ilk olarak doğduğu köyde 7-8 yaşlarında köylülerin tuttuğu bir imamdan köy odasında *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrenmeye başladığını anlattı. Ardından 10-12 yaşlarında, civardaki daha büyük bir köy olan Kamışlı'ya giderek Faysal Hoca adlı bir zattan üç yıl *Kur'an-ı Kerim* eğitimi aldığını aktardı. Civar köylerden 20 ila 25 arası çocukla beraber mescitte yapılan bu kursta tecvit eğitimi (*Kur'an-ı Kerim*'i doğru okuma) aldığını ekledi. 1929 Kilis Merkez doğumlu olan 12. Görüşmeci, 1943'te kendisiyle aynı mahallede yaşayan ve asli mesleği terzilik olan bir zattan *Kur'an-ı Kerim* dersi aldığını söyledi. 1945'te ise faaliyetlerini gizli yürütmeyen, resmî izinli olduğunu anımsadığı ve hocalığını Şamil Hafız diye bilinen bir zatın üstlendiği *Kur'an* Kursu'na devam ettiğini belirtti. 1942'de Adana'nın Yağlıtaş Köyü'nde doğan 15. Görüşmeci ilk dinî eğitimini evde babasından aldığını, daha sonra ise burada 11. Görüşmeci olarak kodladığım hocadan, *Kur'an-ı Kerim* dersleri almaya başladığını ifade etti.

Görüştüğüm kişilerden *Kur'an* eğitimini hane dışında alanların çoğunluğu bu kurs deneyimlerini genellikle kolluk kuvvetlerinin denetimlerine tanıklık eden "baskın"lar ile bağlantılı şekilde aktardılar. O nedenle dönemin hane dışı din eğitiminin yapısını etkileyen bir faktör olarak bu baskın deneyimleri üzerinde durulabilir. Çocukluğu Gaziantep'in merkezinde geçen 1929 doğumlu 2. Görüşmeci, 10-11 yaşlarındayken mahalledeki hocanın evinde *Kur'an-ı Kerim* öğrenmeye başladığını ve bu derslere kendisi gibi 15 ile 20 arası çocuğun daha iştirak etmekte olduğunu anlattı. O dönemde aldığı *Kur'an* eğitimi ile baskınlar arasındaki ilişkiyi ise şu sözlerle belirtti:

> – Hoca basılıyor dedikleri gibi tuvalete kaçtım.
>
> • *Neredeydiniz?*
>
> – Hocanın evindeyiz. Herkes bir deliğe saklandı. Evimize gidiyok ya yolda gördükleri gibi elimizde kitap var ya; "Bu ne lan!" derlerdi. Hocadan geliyok dedin mi alır torbaya koyarlardı. Duyardık ki onları yakarlarmış.

• *Kaç öğrenci olurdunuz?*

"15-20... Yolda göreni işte böyle elinden *Kur'an*'ı alırlardı.

• *Sizin hiç elinizden aldılar mı Kur'an-ı?*

– Yok, ben saklanırdım. Yorgan yeri vardı evde ben oraya bırakırdım, yanımda taşımazdım.

• *Birinin elinden Kur'an'ı aldıklarını gözünüzle gördünüz mü?*

– Onu görmedim. Ama arkadaşlar söylerdi.

1932'de Gaziantep'te doğan ve çocukluğu şehir merkezinde geçen 5. Görüşmeci ise 1939'da *Kur'an* öğrenmek için Süheyla Hoca isimli bir hanımefendiye gittiğini ancak hocanın, polis tarafından kursun basılacağı istihbaratını alması üzerine kursu devam ettiremeyişi nedeniyle, *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrenemeden bu hocaya gitmeyi bıraktığını belirtti. Kendisi 1949 yılında bu kez Tekke Camii'nin müezzinliğini sürdürmekte olan Kadiri tarikatı mensubu olduğunu belirttiği Hasan Hoca'dan *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrendiğini anlattı. Görüşmeci o dönemde babasının yanında çalışmaya başladığı için bu eğitimin geceleri yapıldığını ve ders bittikten sonra da diğer öğrencilerle beraber zikre devam ettiklerini ekledi.

1929'da Gaziantep il merkezinde doğan ve bir ağa oğlu olan 7. Görüşmeci, yaşadığı semtteki dinî eğitim ortamını detaylı bir şekilde aktardı:

> *Kur'an-ı Kerim* okumayı mahallemizde imamlık yapmakta olan, binbaşılıktan emekli tabur imamı Ahmet Efendi'den 5 yaşında, 1934 senesinde öğrendim. Babamın yakın dostuydu. O zaman *Kur'an* okumak yasaklanmıştı. Arada baskın olurdu. Öğrencileri kaçırırlardı. Ara sıra hocaları, tutabildikleri öğrencilerle karakola götürürlerdi. Hoca, kendi oğlu ile beni okuttu o zaman. Başka talebesi yoktu. İlkokula gitmeden *Kur'an*'ı hatmettim.

Görüşmeci çocukluğunun geçtiği mahallede benzer başka kurslar olup olmadığı yönündeki soruma ise şöyle yanıt verdi:

> Fadile Hoca vardı. Yıkılmış olan medresenin bulunduğu yerin şeyinde, çıkmazda kadın hocaydı. O, küçük oğlan ve kız-

ları okuturdu evinde. Bir de Nezihe Hoca vardı. Onun da talebeleri vardı. Ağabeyim öbür kadın hocalara gitti, o bir şey öğrenemedi. Sistematik bir şey değildi. Biraz daha ürkütülü bir hava içinde olduğu için. Herkes rahatlık içinde değildi yani.

7. Görüşmeci ortaokula başladığı dönemde, bu kez Osmanlıca öğrenmek ve ilmihal okumak için yine babasının bir arkadaşı olan ve yan mahallelerinde yaşayan Sebiroğlu Kerim Efendi'den, üç dört çocukla beraber, iki sene boyunca ders aldığını anlattı. Çanakkale Akçakoca Köyü'nde 1935'te doğan 14. Görüşmeci, çocukken *Kur'an-ı Kerim* okumayı, köydeki caminin imamından "yarım yamalak" şekilde öğrendiğini ifade etti. Aynı yıllarda eğitimin üç yıllık olduğu köydeki ilkokula da devam ettiğini belirten görüşmeci, o dönemde öğretmenin bir sene gelip bir sene gelmediği bir düzene göre okulun faaliyet gösterdiğini belirterek, öğretmenler dinî eğitime sıcak bakmadığı için onların gelmediği sene camiye gidildiğini ve onlar okulda eğitime başladıktan sonra ise gizli gizli evlerde dinî eğitimin sürdüğünü anlattı. Bu çerçevede kendi başından geçen bir olayı aktararak seküler eğitim ile dinî eğitim arasındaki gerilimin hukuki bir çatışmaya dönüşüne dair tanıklığını ortaya koydu:

> 1940'ların başı... Köyde cami vardı. Onun imamı öğretti *Kur'an*'ı. Okula öğretmen gelmiyordu, gelmeyince biz de camiye gidiyorduk. Öğretmen gelince, ben okula giderken camiye de gitmeye devam ettim. Camiye gidince öğretmenler şikâyet etmiş beni. Benle beraber iki talebe daha var. Biri kızlardan. Yenice'ye mahkemeye gittik. Hâkimin karşısına çıktık. Muhtarla öğretmen de var yanımızda. Hâkim, muhtara döndü dedi ki; "Okula gitsinler, beşinci sınıfı bitirsinler," dedi. "Ondan sonra biz okuyacağınız imama belge vereceğiz. Belgeli imamlar okutacak sizi. Öyle başkalarından gizli gizli okuma olmayacak," dedi. Ondan sonra imamın yanına gitmedik biz de.

Kur'an eğitimine dair denetim olduğu yönündeki anlatılar ekseninde, kent merkezi söz konusu olduğunda, iktidarın düzenli bir kontrol sistemi geliştirmek yoluyla illegal kursların

varlığına müsaade etmemeye dönük bir politika izleme eğiliminde olduğu düşünülebilir. Ancak Gaziantep örneğinde her üç görüşmecinin de bir şekilde *Kur'an* eğitimlerini toplu şekilde verilen kurslara devam ederek sürdürebildikleri ve kendilerinin doğrudan herhangi bir hukuki işleme tanıklık etmemeleri göz önünde tutulduğunda iktidarın yaptırım gücünün, etkin bir denetim ağı kurmaktan ziyade insanları bu faaliyetlerden koparmaya yetmeyecek düzeyde bir korku uyandırmakla iktifa edebildiği anlaşılır. Bu örnekler iktidarın taşradaki tezahürünün sınırlarını gösterir.

Çanakkale'de yaşanan olay ise rutin bir denetimle değil yörede görevli olan öğretmenin şikâyeti doğrultusunda vuku bulduğundan bu vaka da merkezî ve sistematik bir denetleme şebekesine bağlanarak açıklanamayacaktır. Ayrıca mahkemeye intikal eden bu olayın, hâkim tarafından herhangi bir cezai işlem yapılmadan, dinî eğitimi kaldırmayı değil düzenlemeyi vaat eden bir yoruma dayalı olarak sonuçlanması da dikkate değerdir. Bu vakanın cereyan ettiği Akçakoca Köyü'nde yaşayan ve babası da o yıllarda çocuklara dinî eğitim veren diğer görüşmecinin (13. Görüşmeci) naklettiği bir başka olay, denetim meselesi ve halkın bununla başa çıkma adına geliştirdiği pratiklere dair güçlü bir örnek vermesi açısından ilgiye değerdir:

> Benim peder de hocalık yapıyordu. O, bize evde öğretiyordu. Bir de odalar vardı eskiden kalma köyde. O odalarda delikanlılara babam, cahil kalmasınlar diye İslâm'ın şartı, gusül, şundan bundan ders verirdi, namazı öğretirdi. Bizim buralarda okulları gezen gezici başöğretmen vardı; Necati Gönençsoy... Duyuyor babamın gençlere din dersi verdiğini. "Bak hoca sen çocuk okutuyormuşsun, seni eli bağlı Yenice'ye gönderirim," demiş babama. Ondan sonra babam kaç kişi okutuyorsa, bir gün birinin öbür gün ötekinin evinde okutmaya başlamış. Baskın olur da yakalarlar diye saptırma yapıyor.

Aynı köyde yaşanan bu iki vakadan yola çıkılarak, taşrada iktidarı temsil eder pozisyonda olan öğretmenlerin, toplumsal yaşamı denetleyen bir misyon yüklenebildikleri görülür. Ancak

önceki bölümde CHP'nin iç raporlarında ortaya konulduğu gibi iktidarın tüm ülke sathında böyle bir temsilci ağı oluşturmak için yeterli insan kaynağına sahip olmadığı ortadadır. Ayrıca öğretmenlik görevini üstlenen kişiler her zaman yeni rejimin bekçileri olarak yerli halkı denetleyen konumda olmadıkları gibi kimi durumlarda, iktidarın sekülerleşme politikalarıyla hiç de örtüşmeyecek biçimde oldukça dindar insanlar da olabiliyordu. Taşrada resmî görevde bulunan kişiler; iktidarın, yereldeki temsilciliği biçiminde tek boyutlu bir donanımla eyleyen statik "tipler" olarak kategorileştirilmek yerine, bu insanların hem dindar, hem memur, hem iktidarın temsilcisi, hem de taşralı olabilme gibi biçimlerde tecessüm ettiği üzere birden çok kimlik taşıdığı ve bu doğrultuda da hem taşradaki gündelik yaşantılarında hem de iktidarla olan temaslarında çok boyutlu ve çok yönlü, değişken ilişkisellikler içinde hareket ettikleri göz önünde tutulmalı.

Yukarıda bahsi kısaca geçen görüşmecilerden birinin babası bu duruma oldukça uygun bir örnek teşkil eder. Çorum'un Mecitözü yöresindeki köylerde yeni rejimin eğitim seferberliğini düzenlemesi maksadıyla başöğretmen olarak görevlendirilen 19. Görüşmecinin babası, oğlunun ifadelerinden anlaşılacağı üzere oldukça dindar bir devlet memuruydu; "Babam oruçlarını tutardı, Cuma'ya giderdi, Ramazan'da teravih kılardı, itikadi olarak sağlamdı. Dinde ne doğrudur ne eğridir onları gayet iyi bilirdi." Erken dönemde kamu görevi üstlenen insanların a'dan z'ye rejimin yılmaz bekçileri olmayabileceğini ortaya koyan bu bilgiler, iktidarın merkezden tesis etme kapasitesi bulunmayan denetim ağının, yerel memurlar aracılığıyla da her koşulda yürütülmesinin mümkün olamayacağını gösterir. Ancak burada değinilen veriler ışığında iktidarın taşradaki varlığı imam-öğretmen gerilimine sıkışmış monoton bir ikilik üzerinden okunmaya da uygun değildir. Aksine taşradaki gündelik yaşamı, ilişkisellikler bağlamında tahayyül edebilmenin fikirsel çerçevesini genişletebilmek adına üzerinde durulan aktörlerin tipik kategoriler halinde alımlanmasına direnmek gerekir. Devletin şiddet tekelinin taşrada tecessüm etmiş

formu olarak jandarmanın gündelik hayattaki varlığı bu açıdan üzerinde durulmaya değer bir meseledir. Zira bu dönemde dinî eğitim açısından köylerdeki en caydırıcı figür "jandarma" olarak somutlaşmış görünüyor. Genellikle jandarmanın köy yolunda görünmesi, dinî toplantıların sona erdirilmesi için yeterli bir gerekçedir:

> Asker gelmeden dağılıyorduk, görünce okuduğumuz yerden hep beraber dağılıyorduk veya da hiç dışarı çıkmıyorduk. Jandarma şu taraftan gelir (gösteriyor), yayan gelir görürüz. Gördük müydü ya hiç çıkmıyoruz ya da gizlice evlere dağılıyoruz.

11. Görüşmecinin 7-8 yaşlarında köyün diğer çocuklarıyla beraber cami imamından *Kur'an* okudukları döneme dair aktardığı bu ifadelere benzer bir anlatı 16. Görüşmeci ile yapılan mülakatta da bulunuyor:

> Yozgat'tan zaman zaman jandarmalar gelir, muhtarın odasına oturur, sorar soruşturur ama biz çok fazla böyle jandarma baskısı görmedik. Ama olurdu jandarmalar gelir, sorar soruşturur, yer içer gider. Ama gelecekler, basacaklar, bizi hapsedecekler, zulmedecekler diye korkumuz vardı devamlı o dönemde.

16. Görüşmecinin anlattıklarından yola çıkılarak, köye farklı maksatlarla uğrasa dahi jandarmanın varlığının köylü için bir tedirginlik yarattığı ve bu nedenle hoca ve talebeleri önlemler almaya sevk ettiği söylenebilir. 18. Görüşmeci jandarma ile karşılaşma ihtimaline karşı çocukların aldığı bir önlemi şöyle aktarmıştır; "Zaten jandarma falan gelirse hoca ders yapmazdı o gün. Hatta jandarma geldiyse biz spora gidiyoruz derdik. Elif cüz falan koltuğumuzda saklardık." *Kur'an* okurken jandarmayla karşılaşan 8. Görüşmeci bu anısını şöyle aktardı:

> Jandarma geldi miydi, korku var. Ama 9-10 yaşındayım köy odasında mukabele okuyorum,[21] jandarma geldi. Ben dur-

21 Bu ifade bir grup dinleyici karşısında yüksek sesle *Kur'an-ı Kerim* okunmasını ifade eder.

dum tabii. Jandarma demek ki temiz bir ailenin çocuğu; "Siz yapın," diyor, okuyun demesi lazım, anlaşılan şey yok (bilgisi) ama hoşgörüsü var.

Bu örneklerde önemli bir korku unsuru olarak imlenen jandarmanın, doğrudan *Kur'an* kurslarını denetlemek gibi bir maksatla "baskın" yapmaya gelmediği yahut rutin kontroller gerçekleştirmediği anlaşılıyor. Ayrıca jandarma olarak görev yapan kimi er ya da subayların da rejim ve onun uygulamaları ile tek yönlü bir ilişki içinde olmadıkları görülüyor. 16. Görüşmecinin aktardığı bir anekdot bu yönde bir örnek olarak değerlendirilebilir:

• *Derslerde hiç baskın oldu mu?*

– Büyük ağabeyim Ali Haydar jandarmaydı. Biz köyde babamdan ders okurduk. Ağabeyim de İstanbul'dan Erzurum'a sevkiyat götürüyormuş, Yerköy'e (Yozgat) gelince köyüme uğrayım demiş. Biz odada ders okuyoruz. O zaman çok yasaktı okumalar falan. Şiddetli korku vardı. Hükümet zalimdi o zaman. Biz okurken kapı açıldı, silah omzunda bir jandarma içeri giriverdi. Biz korktuk tabii; eyvah, basıldık diye. Meğer ağabeyimmiş. O zamanki korkudan ağabeyimizi tanıyamaz duruma geldik, korktuk."

• *Ağabeyiniz Kur'an okumayı biliyor muydu?*

– Bilir. Okur, okutur.

Ancak halkın, merkezî iktidar tarafından yapılan düzenlemeler vasıtasıyla dinî eğitimin yasaklanmasından haberdar olduğu, bu nedenle de *Kur'an* kurslarının varlığının gizli tutulabilmesi adına hocaların birtakım önlemler alma ihtiyacı hissettikleri anlaşılıyor. Görüşmelerden elde ettiğim sonuçlara göre, taşrada gizli dinî eğitim faaliyetlerinin sürdürülmesi için benimsenen en tipik önlem "nöbet tutma" olarak belirtilebilir. Mersin Tarsus'a bağlı Kayadibi Köyü'nde 1940 yılında doğan 17. Görüşmeci, 6-7 yaşlarından itibaren köyün çocuklarının her Ramazan ayında, köye civar illerden geçici olarak gelen hocalardan *Kur'an-ı Kerim* dersi aldığını, kendisinin de Kur-an

okumayı böyle öğrendiğini belirterek bu kursta uyguladıkları nöbet tutma sistemini şöyle anlattı:

> – Bizden büyük arkadaşlar vardı. Rafet, Sabahattin vardı. Hoca, caminin bir köşesine birini durdururdu, bir köşesine diğerini. Kendisi içerde (hoca), biz dışarda ders yapardık. İçeri alma yok.
>
> • *Nöbet mi bekliyordu onlar?*
>
> – He ya; "Hocam jandarma geldi," derdi heyecanlı heyecanlı, hoca bizi dağıtıverirdi.

2. Görüşmeci de Gaziantep il merkezinde gittiği kursta benzer bir sistemin kullanıldığını aktardı:

> – Haber geliyor, bizi kaçırıyorlar.
>
> • *Haber nasıl geliyordu?*
>
> – Herhalde dışarda hocanın oğulları var ya karakoldan geldiklerini gördüler mi haber verirlerdi. Hoca; "Çocuklar hemen saklanın," derdi, saklanırdık.

Hatırat literatüründe bu husus incelendiğinde ise Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Doğu Karadeniz'deki dinî eğitim tecrübelerini ortaya koyan *Kutuz Hoca* adlı biyografik eserde *Kur'an* kurslarındaki nöbet sistemi şöyle izah edilir:

> Hoca, dersi ileride olan talebelerden ilk ders alanı pencerenin sahanlık kadar geniş kenarına oturtur, jandarmaları kollamasını tembih ederdi. Bu görevi ben de çok yaptım. Çünkü o yıllarda jandarmalar ansızın camilere ve *Kur'an* kurslarına baskın yapıyor, körpe çocuklara bağırıyor, çağırıyor, takkelerini tüfeğin namlusu veya eliyle yere fırlatıyor, bazen dayak atıyor, hocalara ise hakaretler yağdırıyor, canı isterse alıp götürüyordu. Jandarmaların geldiği haber alındığı ya da görüldüğü zaman ilk yapılan şey *Kur'an*, cüz ve elifba nüshalarını ortadan kaldırmak olurdu, çünkü bunlara karşı tepkileri her zaman daha sertti. Gizleme faaliyetinden sonra da hoca dahil herkes bir tarafa sıvışırdı (Kara, 2000: 36).

Bu anekdot, denetimlerin ani baskınlar şeklinde ve sıkça yaşandığını vurgulaması bakımından ilginçtir. Zira yürüttüğüm görüşmeler doğrultusunda baskınların genellikle düzenli değil şikâyet üzerine cereyan ettiğine dair anlatılar tespit ettim. Bu yöndeki bir tanıklık olarak, evde annesinin mahallenin çocuklarına düzenli olarak uzun yıllar boyunca *Kur'an* dersi verdiğini aktaran 4. Görüşmeci, daima toplandıkları evin damında jandarmayı gözleyen bir çocuk bulundurulduğunu söyledi. 4. Görüşmeci, taşradaki bu dinî eğitimi tehdit eden esas mekanizmanın "şikâyetler" olduğuna değinerek, rutin kontrollere dayalı şekilde işlemediği anlaşılan denetimlerin, halk arasında rejimin bu yöndeki politikalarına destek olanlar tarafından yapılan ihbarlar yoluyla gerçekleştiğini ifade etti. Ali Ulvi Kurucu'nun anılarında yer alan aşağıdaki kısım bu ihbar mekanizmasının işleyişine dair bir örnek teşkil eder:

> Yazı inkılabı oldu. Köy imamlarının Konya'ya gelip 15 gün yeni harfleri öğrenmeleri mecbur tutuldu. Babam da gitti. On beş gün sonra yeni harfleri öğrenmiş olarak döndü. Yanında yeni harflerle alfabe vesaire de getirmişti. Hem Latin harflerini öğretiyor hem de eskimez yazımızla yine medresesine devam ediyordu. Fakat o günlerde jandarmalar dolaşmaya başlamışlardı. Göçü'nün nahiyesi Yazma'da bulunan karakoldan bir gün jandarmalar gelip mektebimizi bastılar. Fakat dayım o sırada köyün muhtarıydı. Gelip jandarmaları aldı, misafir etti. Yemekler yedirdi. Anneannem su böreği açtı, ikram ettiler. Jandarma çavuşu "ihbar var!" diyordu. Bu ihbar var sözü, babama çok ağır geldi. "Yahu köylerde fahişe kadınları getirip oynatırlar, kapatıp metres tutarlar. Bunlara ihbar yok da ben, cahil köylünün çocuğunu okutuyorum, gelip suçlu gibi mektebimi basıyorlar," diyordu (Düzdağ, 2007: 39-40).

Kurucu'nun, babasının ağzından aktardığı bu ifadelerin sonunda yer alan ve iktidarın bir kontrol mekanizması olarak yasaklayıcılığına değil de bu yasaklara kendilerinin maruz kalmasına itiraz eden anlayış, dönemin muhafazakâr direniş tavrının niteliğine dair ipuçları veren bir unsur olarak ileride de-

rinleştirilmek üzere şimdilik burada işaret edilmekle iktifa edilebilir.

4. Görüşmecinin ihbar konusunda paylaştığı malumat ise hem bu mekanizmanın nasıl işlediğini göstermesi açısından hem de şikâyetlerin muhatabı olan resmî yetkililerin, iktidarın hâkim yaklaşımı dışında iradi hareket alanlarına sahip olabildiklerini ortaya koyması bakımından çarpıcı bir örnek sunar:

> – Babam zaten Haruniye'nin, Bahçe'nin köylerini dolaşır, *Kur'an* öğretirdi. Babama pek seslenmezlerdi. Adamlar idare ediyordu. Mehmet Efendi diye birine *Kur'an*'ı öğretmiş babam, artık sen de çevrendeki çocuklara öğret demiş. O da öğretmeye başlamış. Mehmet Efendi'yi çocukları okutuyorsun diye yakalıyorlar. 2-3 gün yatırıyorlar nezarette, sonra bırakıyorlar. Nahiye müdürü bir daha çocukları okutmayacaksın diyor. Nahiye Müdürü de namazlı abdestli bir adammış. Ama CHP'liler yine şikâyet ediyor. Bu işler zaten şikâyet ile oluyor, CHP'liler şikâyet ediyor.
>
> • *Peki köydeki hocayı bilip de nasıl şikâyet ediyorlar?*
>
> – Köylüler şikâyet ediyor.
>
> • *Köylüler içinde de CHP'li var o zaman?*
>
> – Var tabii. Hem çocuğunu gönderiyor, hem şikâyet ediyor (gülüyor).
>
> – Mehmet Efendi, Nahiye Müdürü'ne; "Sen de namazlı adamsın, niye *Kur'an* okutma diyorsun?" diyor. O da; "Oğlum, sana eziyet etmezsem beni buradan sürerler, bu sefer gelen adam seni iyice perişan eder. Onun için ben seni sıkıştırıyorum, sadece iki gün nezarette yatıp devam ediyorsun," diyor. Sonra şikâyetlerin arkası kesilmeyince Nahiye Müdürüyle Mehmet Efendi anlaşıyor. Jandarmayla baskın yapmadan evvel müdür, bizim hocaya haber yollatıyor ki kitapları, öğrencileri saklasın. Sonra şikâyet edenlerle beraber kalabalık bir ekip gidiyor baskına. İhbar asılsız çıkınca da kaymakam, şikâyetçilere kızarak; "Bir daha devleti asılsız iddialarla meşgul ederseniz hepinizi atarım içeri," diyor.

De Certeau'nun gündelik hayatta, iktidarın tahakküm düzenine kafa tutmak için geliştirilen manevralar olarak "taktik" kavramına yüklediği anlam bu anıda vücut bulmuş gözükmektedir. Yerel dinamiklerin işleyiş biçimlerine dair önemli ipuçları barındıran bu anekdot bir yandan da bir devlet memurunun "yasadışı" faaliyette bulunan din adamına destek verebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Yasadışı dinî faaliyetler yargıya intikal ettiklerinde ortaya çıkan tablo açısından benzer nitelikte bir başka örnek ise şöyledir:

> Konya'da Hacı Üveyiszade Mustafa Efendi Hazretleri *Kur'an* okutmaktan hiç geri kalmamış. Devamlı onu yakalar, polis karakoluna götürürlermiş... Hoca efendi *Kur'an* okutma suçundan mahkemeye verilir. Mahkeme reisi hoca efendinin; "Bir daha yapmayacağım," demesini ister. Hoca efendi kabul etmez. Reis ısrar eder. Bunun üzerine hoca efendi; "Reis Beyefendi oğlum, üç günlük dünya için defter-i a'malime *Kur'an* okutmayacağım diye yazdırmam, cezam ne ise razıyım," der... Bunun üzerine mahkeme reisi; "Sanık bir daha yapmayacağını söyledi," deyip hoca efendiyi beraat ettirir (Öcal, 2008, cilt 3: 62).

Yukarıda 4. Görüşmeci tarafından aktarılan olayda görülen, merkezden üretilen politikalar ile yerelde vuku bulan pratikler arasındaki açı, dinî eğitimin başka biçimleri üzerinden de gözlemlenmesi mümkün olan bir durumdur. Dinî eğitimin sürekliliği bağlamında bu olgu, faaliyetleri 1924 yılında resmî olarak yasaklanan medreselerin Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki varlıklarının izleri sürülerek derinleştirilebilir.

1935'te Elazığ'a bağlı Tadım Köyü'nde doğan 18. Görüşmeci, 5-6 yaşlarında köydeki hocadan *Kur'an-ı Kerim* okumayı öğrendiğini ve 10 yaşındayken Elazığ'a giderek İzzet Paşa Camii'nde verilen *Kur'an* kursuna başlayıp burada bir sene tecvit, iki sene kadar da Arapça eğitimi aldığını anlattı. 1951 yılında ise medrese eğitimi almak için Erzurum'a gittiğini ve burada önce Hacı Harun Bey'den, sonra da Erzurum Müftüsü olan Solakzade'den medrese usulünce dinî eğitim aldığını ifade etti. Bu noktada, bahsi geçen medresenin 1950 öncesindeki varlığı-

na tanıklık eden bir diğer görüşmecinin hatırladıklarına başvurulabilir. 1926 doğumlu 1. Görüşmeci, 1940-1944 yılları arasında ağabeyiyle birlikte Erzurum'da medresede tahsil gördüğünü anlattı. Bu noktada kendisiyle gerçekleştirdiğim görüşmenin medreseye ilişkin bahsini olduğu gibi aktarmayı uygun buluyorum:

• *Siz medrese eğitimi aldığınızda, medreseler resmî olarak kapatılmıştı. O sırada bu tip bir yer faaliyetlerine nasıl devam edebiliyordu?*

– Doğru konuşmak lazım. Atatürk medreseleri falan kapattı ya, bu medreseleri, tekkeleri kapatması sadece kasten dine (karşı) bir şey olarak değildi. Oradaki birtakım uygunsuzluklardı. Güvenilen kişilere göz yumuluyordu. Bizim Solakzade'nin medresesine gittiğimiz zaman ekmek yoktu. Hiçbir yerde un yok, buğday bulunmuyor. Solakzade güvenilen bir kişi. Erzurum müftüsüydü o zaman. Öyle bir itimat kazanmıştı ki 18. Kolordu'dan Solakzade'nin medresesine, orada Arapça okuyan talebelere tayın gelirdi. Solakzade o tayınların her birini dört parçaya bölerdi. 250 gramlık olacak şekilde ayırır, talebelere taksim ederdi. Eğer o olmasaydı, biz medrese tahsilini yapamazdık. Evde un yok, şu yok, bu yok. Eve geliyoruz biz yiyecek bir şey yok.

• *Yani Ordu desteklemiş mi oluyordu?*

– Evet, ordu destekledi.

• *Sizin orada olduğunuz süre boyunca medreseye herhangi bir denetim, kontrol gibi bir şey oldu mu?*

– Hayır, itimat ediyorlar. O dönemde dört sene falan devam ettik. Ağabeyim okumadı sonra. Hat sanatına devam etti. Onu medresede öğrendi. Hat hocaları da vardı. Arapçayı değil sanatı tercih etti. O sırada medreselerin kapandığı sırada, medreselerdeki hoca efendilerden güvenilen hoca efendilerin medreselerine dokunmadılar.

• *Böyle bildiğiniz güvenilir medrese olarak o dönemden başka neresi var?*

– Doğuda çoğu devam etti. Onun için şimdi doğuda hoca efendi çoktur. Mesela Siirt tarafında. Devam eden oldu. Oralarda da böyle itimat edilen şeyler vardı. Ve bunlardan çok da yararlanıldı... O dönemde medreselerin çoğuna dokunulmadı. Faydasını da hâlâ görüyoruz.

• *Peki Erzurum'daki medresede ne kadar öğrenci vardı?*

– Kırktan fazlaydı.

Bilhassa bu son bilgiler ışığında, resmî anlatının aksine Tek Parti İktidarı döneminde varlığını devam ettirmekte olan medrese(ler) olduğu anlaşılıyor. Erzurum'daki medresenin başında aynı zamanda il müftüsü sıfatıyla idari bir görevle bürokrasi içerisinde de yer alan ve Diyanet İşleri Riyaseti'ne bağlı bulunan bir yetkilinin bulunması durumu daha da ilginç hale getirir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada dinî eğitimin nasıl sürdüğüne dair gözlemleri hatırat literatürü üzerinden örneklendirilerek resmî anlatı ile çakışan bulgular çeşitlendirilmeye devam edilebilir. Hatırat literatürü incelendiğinde taşrada dinî eğitim konusunda öne çıkan tecrübeler, verilerin analiz edilmeye uygun biçimde sunulabilmesi ve taşradaki eğitim koşullarının detaylı şekilde incelenebilmesi adına iki başlığa ayrılarak ele alınabilir. İlk olarak, bulunduğu yerde nam salmış bir hoca olarak, talebe yetiştiren yaşadığı bölge ile özdeşleşmiş hocalar ve onların Tek Parti İktidarı döneminde neredeyse aralıksız biçimde devam eden dinî eğitim faaliyetleri bir başlık altında incelenmeye uygundur. İkinci başlıkta ise daha çok o dönemde talebelik etmiş kişilerin hatıralarına yoğunlaşan eserlerde ortaya çıkan ve dinî eğitimin hanenin dışına taşındığında devletin denetimi ile karşı karşıya kalması üzerine yoğunlaşan anlatılara yer verilecektir. Ulaşabildiğim kaynaklar doğrultusunda birinci kapsamda değerlendirilebilecek şahıslar olarak, Çaykaralı Hacı Hasan Efendi, Geredeli Ahmet Kemaleddin ve yine aynı bölgeden Hafız Hasan Şen'in din eğitimi faaliyetlerine kısaca değinilebilir.

Çaykaralı Hacı Hasan (Hasan Rami)

II. Meşrutiyet döneminin henüz ilk yıllarında 1909'da Trabzon Çaykara'ya bağlı olan Akdoğan Köyü'nde dünyaya gelen Hasan Rami'nin medrese eğitimi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle 1924'te kesintiye uğrar (Yavuz, 2013: 351). Yaşadığı köydeki medresede müderris olan Veliefendizade Tayyip Zühdü Efendi'den aldığı dinî tahsil yarım kalınca ilkokula başlar ancak dördüncü sınıftayken okulu bırakır ve bir müddet sonra da askere gider (Yavuz, 2013: 351). 1933 yılında askerden döndükten sonra dinî tahsiline devam etmeye karar veren Hasan Rami, eski hocası Tayyip Zühtü Efendi'nin evinde ve gizli olarak yarım kalan medrese tahsilini sürdürür (Yavuz, 2008, cilt 1: 37). Hasan Rami bu süreçte bir yandan da Of'un Uğurlu Köyü'nde bulunan Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'dan kıraat ve aşere dersleri alır (Yavuz, 2013: 351).[22] Medrese usulüne uygun olarak 1938 yılında eğitimini tamamlar ve Tayyip Zühtü Efendi'den icazet alır (Yavuz, 2008, cilt 1: 38). Bu icazetle aynı yıl köyünde fahri olarak imamlığa başlar, 1944 yılında ise Diyanet İşleri Riyasetince düzenlenen imtihanı kazanarak Akçaabat'a vaiz olarak atanır (Yavuz, 2008, cilt 1: 43-44). Bu yıllarda Hasan Rami bir yandan Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde çalışan bir kamu personeli konumundayken bir yandan da Çaykara'da medrese geleneğine bağlı dinî eğitim sistemini sürdüren ve pek çok öğrencisi olan popüler bir hocadır. 1940'lı yıllarda artık kendi öğrencilerini yetiştirmeye karar veren Hasan Rami öğrencilerine icazet vermeye 1949 yılında baş-

22 Mehmet Rüştü Aşıkkutlu da tıpkı Hasan Rami gibi.medrese tahsilini sürdürmekteyken, medreseler kapatılmış olmasına rağmen Dursun Feyzi Efendi'den eğitim almayı sürdürmüş, ardından dinî eğitimin yasaklı olduğu yıllarda İstanbul'a giderek çeşitli din âlimlerinden kıraat eğitimi almaya devam edebilmiştir. 1936 yılında resmî olarak kendi köyüne *Kur'an* öğreticisi olarak ve 1941'de ise Of merkez vaizliğine atanmıştır. Bu görevleri resmî olarak ifa ederken bir yandan da fahri olarak medrese usulüne göre Arapça, fıkıh ve kıraat ilimleri okutmaya devam eden Aşıkkutlu'nun o yıllardaki öğrencilerinden biri de Hasan Rami'dir (Aşıkkutlu, 1991: 6; Yavuz, 2008, cilt 1: 168).

lar ve o yıllarda kanunen yasak olmasına rağmen 2 Haziran 1949'da Kuçunga Mahallesi Camii Şerif'inde, 2.000 kişinin katıldığı bir törenle beş talebesine icazet verir (Yavuz, 2008, cilt 1: 178). 1940'lardan itibaren Çaykara'da hem çocuklara hem de yetişkinlere medrese usulünü sürdürerek İslâmi ilimleri öğreten Hasan Rami bir yandan da resmî görevini sürdürür. Bu süreçte talebesi olmuş kişilerden bazıları, kendisinden icazet aldıktan sonra resmî olarak din görevliliği yapmıştır (Yavuz, 2008, cilt 2: 100-101).

Geredeli Ahmet Kemaleddin

1885 yılında dünyaya gelen Ahmet Kemaleddin ilk dinî eğitimini Gerede'deki medreselerde alıp daha sonra İstanbul'a giderek tahsiline devam eder ve icazet alır (Bayraktar, 2016: 118). Gerede'ye müderris olarak dönüp medresede ders vermeye başlasa da önce Birinci Dünya Savaşı, ardından da Kurtuluş Savaşı nedeniyle medrese eğitimi kesintiye uğrar. 1921'de tekrar müderrisliğe başlamış ancak bu sefer de medreselerin kapatılması ile ders vermeye devam edememiş ve Debbağhane Medresesi'ndeki müderrislik görevi vaizliğe çevrilmiştir (Bayraktar, 2016: 119-120). Ahmet Kemaleddin'in medresesinin kapatılıp görevinin değiştirilmesine karşı geliştirdiği tavır, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yeni rejimin vaaz etmekte olduğu değişimden memnun olmayan muhafazakâr kesim içindeki başa çıkma biçimlerinden yaygın olan birini temsil etmesi bakımından anlamlıdır. Ahmet Kemaleddin'e hasredilmiş biyografik eseri kaleme alan Faruk Bayraktar, hocanın bu "tavrını" şöyle izah eder (2016. 122):

> Kendi ifadeleriyle namaz, oruç ve itikadi meseleler ile korkular içinde kâh vaaz kâh sükût ederek 20 yıl meşgul oldu. 1940'larda eski şiddetli baskılar biraz gevşer gibi oldu. Kemaleddin Efendi kendi ifadesiyle hevesli ve dindar gençlere perde arkasında dinî ve Arapça dersler vermeye başladı. Müsamahalı günlerde camide vaaz şeklinde çalışarak birkaç genç müftü, vaiz ve imam yetiştirmeye imdad-ı ilahi ile muvaffak olduklarını belirtir.

1924'ten 1945'e kadar tedirginlik içinde yaşayıp, gizlice talebe yetiştirmeye çalışan eski bir müderris olarak dinî faaliyetlerini, ona verilen "müsamaha" ölçüsünde uygulayan Kemaleddin Hoca, o sene Gerede Müftüsü olarak atanır ve bu görevi 1968 yılına kadar sürdürür (Bayraktar, 2016: 124). Yani siyasi düzlemde memnun olmadığı değişikliklere kafa tutmak yerine bu sürece ayak uydurmuş gözükerek bildiğini yapmaya devam etmiş ve çizdiği uzlaşmacı profilin de yardımıyla olsa gerek bir din adamı için yaşadığı yerin en yetkin resmî pozisyonu olan müftülük görevine layık bulunmuştur. Kemaleddin Hoca'nın, 1930'lu ve 40'lı yıllarda iktidar tarafından yasaklanan dinî faaliyetlerini kesmediği halde bürokratik olarak terfi etmesi, belirlediği tavrın işe yaradığını gösterir. Hayatının anlatıldığı kitapta onun bu gizli faaliyetleri tanıklar tarafından da ortaya koyulur. Örneğin oğlu Mehmet Habibullah Üstün; "Babam bizi evde gizli olarak okuturdu. O devirlerde (40'lı yıllar kastediliyor) açıkça *Kur'an* okutmak, dini öğrenmek, öğretmek, hele hele Arapça ders vermek yasaktı ve çok büyük suç sayılırdı," sözleriyle bu durumu anlatırken, öğrencilerinden biri olan Hacı Ömer Cevahiroğlu; "O zamanlarda (30'ların sonu ile 40'ların başını kastediyor) hoca efendilerin ders okutmaları gayet zordu. Bir yandan resmî müsaade yok, bir yandan tazyikler var, iş ciddiye binse cezalar var. Bu şekilde ders okutuyordu," demektedir (Bayraktar, 2016: 276, 369). Bu emsaller, Kemaleddin Hoca'nın, siyasal iktidarın politikalarına razı gelmediğini ancak itirazını açıktan yapmak yerine mevcut düzenle barışık gözükerek faaliyetlerini sürdürdüğünü gösterir.

Kemaleddin Hoca'nın tavrında görülen ve çalışmanın devamında başka örneklerde Erken Cumhuriyet Dönemi'nde muhafazakâr kesimler içerisinde belli bir yeri olduğuna kanaat getirdiğim dinî terminoloji içinde *takiyye*[23] olarak ifade edilebilecek olan bu yaklaşım, Michel De Certeau'nun iktidarın dayattığı koşulları değiştirmeye uğraşmak yerine onlara ayak uydu-

23 İslâm terminolojisinde takiyye kavramı herhangi bir tehlike durumunda kişinin inancını saklama ya da inancının gereklerinin aksine hareket etme imkânını ifade eder (Öz, 2010: 453).

rarak direnme pratikleri geliştirme biçimlerini ifade etmek için kullandığı "yeniden kullanım operasyonları" kavramı ile açıklanabilir (2009: 104-105). Bu bağlamda, takiyye örneği ekseninde bu tip figürlerin içinde yaşadıkları kültürel ve dinî değerlerle uyumlu şekillerde direniş olarak adlandırılması mümkün tutumlar sergileyebildikleri düşünülürse, direnişi olanaklı kılan faktörlerden birisinin de mevcut değerler ile uyumlu eyleme imkânları olduğu sonucuna varılabilir.

Hafız Hasan Şen

1894 yılında Çankırı'da doğan Hasan Şen henüz çocukken ailesiyle Düzce'nin Pırpır Köyü'ne taşınır (Bitemir, 2010: 534). Köyde *Kur'an* okumayı öğrendikten sonra birkaç kilometre mesafede olan Çilimli'de medrese tahsili alır (Bitemir, 2010: 534). Cumhuriyet devrinde dinî eğitimine devam etmek için İstanbul'a gider ve burada Kesikbacak İsmail Efendi'nin öğrencisi olur (Akın, 2015: 134). 1943 yılında hocasından icazet alarak Düzce'ye döner ve burada fahri olarak başladığı imam-hatiplik görevinde iken bölgedeki çocuklara bilhassa hafızlık çalıştıran önemli bir âlim haline gelir. Merkez Camii'nde fahri olarak sürdürdüğü *Kur'an* kursu hocalığı görevine 1946 yılında resmî olarak atanan Hasan Şen'in, 33 yıl sürdürdüğü bu görev boyunca 4.000'den fazla öğrenciye hafızlık çalıştırdığı tahmin edilmektedir (Bitemir, 2010: 534). Aynı yıllarda Düzce'de dinî eğitim alan Harun Soydaş'ın, Öcal'ın çalışmasında yer alan anısı, Hafız Hasan'ın din eğitimi verdiği koşullarla tezat bir durum oluşturur:

> Evet, maalesef o yıllarda böyle şeyler yaşanıyordu. Üstelik benim hafızlık hocam Mahmut Efendi de böyle bir olay yaşamıştır. Çünkü hocamız bizi resmî izni olmadan ve sırf Allah rızası için okutuyordu. Bu şekilde izinsiz *Kur'an* okutan hocalar çok sıkı takip altında idi... 1939 ya da 40 idi. Düzce'nin Çiftlik Köyü'nde hafızlık yapıyordum. Hocamız bize camide *Kur'an* okuturken bir gün jandarmalar baskın yaptı. Hocamızı yakalayıp ellerini kelepçelediler ve ite-kaka hakaretler yağdırarak ifade-

si alınmak üzere Beykoz Nahiyesi Jandarma Karakolu'na götürüldüler... Hocamız Çerkez asıllıydı, ben de Çerkezim. Jandarmalar onu götürmeden bir fırsatını bulup Çerkezce olarak benden durumu Düzce Müftüsü Kürtzade Mehmet Efendi'ye bildirmemi istedi... Müftü efendi ilmî, dinî ve siyasi ağırlığı olan bir kişiydi. Hatta Atatürk ve İnönü ile doğrudan görüşebilen bir kişiydi (Öcal, 2008, cilt 1: 161-162).

O yıllarda Hafız Hasan ise herhangi bir baskı görmeden talebe okutuyor, hafızlığa erişen öğrencileri için şehir merkezindeki camide büyük mezuniyet merasimleri yaptırabiliyordu (Akın, 2015: 160). Soydaş'ın bahsettiği Düzce müftüsünün yerel idare karşısında ciddi bir nüfuzu olduğunu gösteren bir başka anekdot Hafız Hasan'ın biyografisini aktaran İlhan Akın'ın eserinde yer alır. Buna göre bir polis komiseri, sokakta başlarında takkeyle gördüğü bir grup çocuğun takkelerini toplar ve çocuklara çıkışır. Olayı haber alan müftü, hemen emniyet müdürüne giderek komisere haddinin bildirilmesini ister ve nihayetinde çocuklara, takkeleri geri verilir (2015: 150-151). Yine bu eserde başbakanlığı döneminde İstanbul'dan Ankara'ya seyahat eden Şemsettin Günaltay'ın Düzce'de mola vererek Kürtzade Hoca'yı ziyaret ettiği anlatılarak müftünün siyasi nüfuzuna dikkat çekilmektedir (2015: 152). Bu olaylar bir arada düşünüldüğünde, taşrada nüfuz sahibi din adamlarının var olabildiği görülmekte olup buradan doğan birtakım ayrıcalıklar yoluyla dinî yaşamın desteklenebildiği kanallar oluşturulabilmektedir. Hafız Hasan da bölgede sevilen, ilmi birikimi ile takdir gören bir din adamı olarak 1940'lı yıllarda ve sonrasında hem fahri hem de resmî statü ile herhangi bir sorun yaşamadan pek çok öğrenci yetiştirebilmesi bakımından yerel dinamiklerin belirleyiciliğini örneklendirir.

Hatırat literatüründe öğrencilerin deneyimleri ekseninde Kur'an eğitimi

Babası köyün imamı olan Ali Ulvi Kurucu, 1930'lu yıllarda babasının kendisiyle beraber köydeki çocuklara kaçak şekil-

de dinî eğitim verdiğini ifade eder (Düzdağ, 2007: 39). Sıkı bir denetim altında yürütülen bu derslerin zaman zaman adli makamlara intikal ettiği anlaşılır:

> 1937 yılı ortalarıydı. Tekke mahallesinde imamı olduğu mescitte Vanlı Murat Hoca ile babamdan kafiye okurken polis tarafından basıldık... "Burada Arap harfleri okunuyor," diye zabıt tuttular. Babamı mahkemeye verdiler... Hâkim Bey şöyle demiş; "İbrahim Efendinin babası da geçen senelerde aynı sebepten mahkemeye verilmişti. O günkü Hâkim Ahmet Bey onu beraat ettirmişti. *Bence de ilim suç değildir*. Ben de beraat ettiririm. Fakat hoca artık okutmaya biraz ara versin, dikkatli olsun." Pederin maaşı 3-4 sene önce belediye tarafından vakıflara el konulduğu zaman kesilmişti. O zamandır ücretsiz hizmet ediyordu. Bu davadan sonra derslerine de ara vermeye mecbur kaldı (Düzdağ, 2007: 95, vurgu bana ait).

Diğer adli vakalarda olduğu gibi burada da dinî eğitimle ilgili davaya bakan hâkimin oldukça ılımlı bir tutum içinde olduğu ve herhangi bir cezai işlemde bulunmadığı görülmektedir. Bu örnekleri çeşitlendirmek adına Öcal'ın *Cumhuriyet Dönemi'nde Dini Eğitim ve Dini Hayat* çalışması incelendiğinde ilk olarak 1913 doğumlu Ahmet Bilgin'in, kendi başından geçen "baskın" hatırasına değinilebilir:

> Bir akşam Kayseri'deki hocamız Hüseyin Aksakal'ın evinde okuyorduk. O sırada kapı çaldı, hocamızın yeğeni kapıyı açtı. Okuduğumuz kitaplar henüz elimizde idi. İçeriye bir başkomiser ile bir komiser girdi. Hoca bize "çıkın" diye işaret etti. Biz de çıktık. Hocamızla biraz sohbet edip gitmişler. Meğer komiserler bir ihbar üzerine gelmişler ama bir işlem yapmadan gitmişler. Çünkü onlar bizi bildikleri halde böyle *idare ediyorlardı*. Ancak her yerde okuyanlar bizim kadar şanslı değillerdi. Başka bazı yerlerde bizim gibi Arapça ve dinî dersler okuyanlar zaman zaman takibata uğrayıp, yakalanıp götürülüyorlardı. Kimi kısa süreli, kimi uzun süreli yargılanıyordu. Beraat edenler olduğu gibi, hapis yatanların olduğunu da duyuyorduk (2008, cilt 1: 123, vurgu bana ait).

Öcal'ın görüştüğü Selahattin Kaya'nın da ilginç bir denetim anısı bulunuyor:

> Salih Şeref Hoca'dan Arapça okudum... Hoca evinde ders okuturken polis baskınları olurmuş. Baskın anında yanında bulundurduğu gazete kâğıtlarını hemen masanın üzerine koydurur, "Ben bunlara kese kâğıdı yaptırıyorum," diyerek kendisini müdafaa edermiş (2008, cilt 1: 324).

Yasadışı olan bir faaliyeti yapmaktan vazgeçmemek adına alınan bu tip önlemler, James Scott'ın direnişi; fiilî kazanıma bağlı şekilde "rol yaparak gerçeği gizleme", "sahte rıza" gösterme, "bilmezden gelme" gibi biçimler altında gündelik yaşamda somutlaşabilecek pratikler olarak ele alan yaklaşımına emsal teşkil eder (1985: 29). Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada dinî yaşam, gündelik pratikler üzerinden ele alındığında bu tip başka örneklere ulaşmak mümkündür. Bu minvalde yukarıda Harun Soydaş tarafından aktarılan Düzce'deki Çerkez hocanın *Kur'an* öğretirken jandarma tarafından karakola götürüldüğü hadisenin nihayete erme şekli "bilmezden gelme" taktiği ekseninde değerlendirilmeye müsait olduğu için burada olayın devamına değinilebilir:

> O dönemde köylere, kasabalara biri imam olarak görevlendirilirken eline "buyrultu" adı verilen yazılı bir görevlendirme kâğıdı veriliyordu. Buyrultu verilirken de onlara birtakım tembihatta bulunuluyordu. Müftü Efendi de (Kürtzade) Hocamız Mahmut Efendi'yi köye imam olarak görevlendirip, eline buyrultusunu verirken kendisine şöyle söylemiş:
>
> "Doğru söyle çocuklara *Kur'an* okutacak, İslâm'ı öğretecek misin?"
>
> "Efendim, *Kur'an* okutmak, din öğretmek kanunen yasak değil mi?"
>
> Bu cevap üzerine Müftü Efendi devamla diyor ki:
>
> "*Kur'an* okuturken yakalanırsan ne olur? Üç gün yatar çıkarsın değil mi? Din için, *Kur'an* için bu kadar rahatsızlığı göze alamıyor musun? Sen *Kur'an* okut! Şayet başına bir hal gelirse durumu bana bildir. Sakın isnat edilen suçu kabul etme!"

İşte bir gün oluyor ve hocamızın başına bu iş geliyor. Benden durumu öğrenen Müftü Efendi: "Haydi sen git evladım biz gereğini yaparız," dedi. Gerisini daha sonra hocamdan dinledim: Düzce Müftüsü Kürtzade Mehmet Efendi haberi alır almaz jandarma komutanlığına gitmiş. Kendisini izzet-ü ikbal ile karşılamışlar... Jandarmalar Mahmut Hocamızı içeri getirmişler. Komutandan önce Müftü Efendi davranmış ve sanki hiç haberi yokmuş gibi hayret ifade eden bir ses tonuyla:

"Hayrola Hoca Efendi, geçmiş olsun! Bu ne haldir? Hırsızlık mı yaptın? Yoksa adam mı öldürdün? Böyle yaka paça ne işin var burada?" der. Hocamız üzgün bir halde:

"Efendim camide çocuklara namaz dualarını öğretiyordum, yakalayıp getirdiler."

Bunun üzerine Müftü Efendi, Yüzbaşı'ya dönerek:

"Bu ne iştir Yüzbaşı? Biz Müslüman değil miyiz? Bu çocuklara namazı kim öğretecek?" diye hafif yollu çıkışmış. Yüzbaşı da karakolun tuttuğu ifade tutanağını getirtip okumuş. Tutanakta "Arapça okurken suçüstü yakalandı," diye yazılmış. Müftü Efendi Mahmut Hocaya sormuş:

"Sen Arapça biliyor musun?"

"Hayır efendim... Sadece *Kur'an* okumasını bilirim..." Müftü, Yüzbaşı'ya; "Kendisi Arapça bilmeyen birisi nasıl Arapça okutur?" diye sorar. Tabii Yüzbaşı'nın vereceği cevap olmadığı için hocamızı serbest bırakmışlar (Öcal, 2008, cilt 1: 161-162).

Sonu getirilmese de "rol yaparak gerçeği gizleme" taktiğine uygun bir başka teşebbüs Safiye İzerdem tarafından, Fatma Barbarosoğlu'nun *Cumhuriyetin Dindar Kadınları* adlı çalışmasında anlatılır (2016: 46):

Kur'an öğrenmenin ve öğretmenin yasak olduğu yıllardır. Mahallelerinde her ikisi de dul bir ana kız vardır. Bu iki hanım evlerinde çocuklara *Kur'an* öğretmeye çalışırlar. Polis sık sık eve baskın yapar. Polislerin geldiğini anlayınca evin kızı birden çocuklara ilahiler okutmaya başlar ve burada toplanıp ne yaptıklarını soran polislere mevlit okuduklarını söyler. Anne Allah yolunun yolcusu olduğunu, hile ile saklamaya tenezzül

> edeceklerden değildir. Tok bir edayla "*Kur'an* öğretiyorum," der. Polisler üzülür. "Anne," derler, "biz de emir kuluyuz. N'olur sen de kızın gibi söylesen. Biz şimdi seni nezarethaneye götürmek zorundayız." Anne pes etmez, her defasında nezarethane ile sonuçlanacak olsa da *Kur'an* öğrettiğini saklamaz.

Bu alıntıda öne çıkan iki faktörden ilki biraz dramatikleştirilerek aktarılan hileye tenezzül etmeme meselesidir. Oysa direnişe sağladığı alan bakımından "hile" hiç de yabana atılacak bir "silah" değildir (Scott, 2008: 49, 52; De Certeau, 2009: 55). İkinci faktör ise polislerin karakterize edilme biçimiyle ilişkilidir. Kolluk kuvvetlerinin "emir kulluğu"na yapılan gönderme, iktidarın denetim operasyonlarını düzenleyen insan gücünün rejim faaliyetleriyle daima hemfikir olmayabileceğini, bu nedenle de daha önce mahkemeye intikal eden vakalarda olduğu gibi resmî müdahalenin kimi zaman "geçiştirilerek" ya da "yumuşatılarak" uygulanmış olabileceğine dair önemli bir dayanak sunar. Ancak kolluk kuvvetlerinin müdahalelerine dair aksi yönde anlatılar da mevcuttur. Osman Nuri Alpaydın'ın bu yöndeki tecrübesi şöyle (Öcal, 2008, cilt 1: 492):

> 30'lu, 40'lı yıllar *Kur'an* okutmanın yasak olduğu, hocalara baskı uygulandığı yıllardı. Şehirde (Afyon) mahalle aralarında hocalar gizlice *Kur'an* okutur, kapıda da nöbetçi bekletirlerdi... Köylerde de yasaktı ve *Kur'an* okutan hocalar takip ediliyordu. Kadir Coşkun isimli bir dayımız vardı. 1940'lı yıllarda Sinanpaşa İlçesi'nin Düzağaç Köyü'nde *Kur'an* okutuyordu. "Sen *Kur'an* okutuyorsun," diye sarığını kafasına dolamışlar, mahallenin ortasında sürüklemişler.

Yaptığım görüşmeler ve taradığım hatıratlarda, kolluk kuvvetlerinin doğrudan şiddet içeren müdahalelerde bulunduğuna dair tanıklıklara hiç rast gelmedim. Ancak şiddete başvurulan olayların varlığına dair duyumların oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkün. Keza adli mercilere intikal eden çeşitli hadiseler tespit ettiysem de bu vakalarda cezai müeyyideye başvurulması oldukça ender bir durum olarak karşıma çıktı. Bu tablo, merkezî iktidarın sekülerlik politikalarının keskinliğini yeniden

tartışmaya açmak için bir başlangıç noktası oluşturmaya yeterli olduğu gibi, iktidarın taşradaki temsilcileri olan yerel idarecilerin, merkezden gelen direktifleri doğrudan doğruya uygulayan pasif "rejim otomatları" olmadıklarını göstermesi bakımından da anlamlıdır. Paralel olarak bu dönemde taşradaki din adamlarının tamamen rejim karşıtı olduklarını düşünmek de yanıltıcı olacaktır. Bu yöndeki dikkat çekici bir tanıklık şöyle:

> O yıllarda *Kur'an*, Arapça, dinî ilimler okutmak yasaktı, jandarmalar baskın yapar, hoca ve talebelere eza ve cefada bulunurdu. Fakat gözden uzak yerlerde yine de okutmanın imkânı vardı. Kızılbaş Hafız Hüseyin (Alemdar) o kışın bizim camide imamdı fakat çocukları okutmuyordu, cemaat bir şey söylediği zaman da "Yasaktır," deyip geçiyordu. Babam kendisine birkaç defa sert ifadelerle çıkışmıştı. Müfettiş geldiği zaman Hafız Hüseyin mektebe geldi ve "imamlık yaptığı mahallede yaşlı birisinin kendisini *Kur'an* okutmaya icbar ettiğini" söyleyerek şikâyette bulundu. Yaşım büyük olduğu için müfettiş beyin ve başmuallim Bayar'ın emriyle sınıf hocamız Abdullah Bey'le beraber şikâyet edilen kişiyi bulup getirmekle görevlendirildik. Şikâyet edilen kişi babamdı. Eve kadar gittik, babama söyledim, gelmedi. Döndüğümüzde müfettişe aranan kişiyi bulamadığımızı söyledik, o da ısrar etmedi (Kara, 2000: 46-47).

Bu hatıradan anlaşıldığı üzere şikâyet mekanizması "dindar olmayan" kesimler tarafından din adamlarına dönük biçimde tek boyutlu işlememektedir. Ve bu anekdot, taşrada şikâyet mekanizmasını işleten yetkililerin esnek bir tavır sergileyebildiklerini de gösterir. Ayrıca rejime karşı gizliden ya da açıktan hiçbir şekilde direniş göstermemeyi tercih eden yahut buna gerek duymayan din adamlarının da var olduğu görülür. Aynı eserde Kutuz Hoca bu duruma daha açık şekilde değinerek taşrada yeni rejime yakınlık duyan din adamlarının olduğunu doğrudan dile getirir (Kara, 2000: 144):

> 1950 seçimlerinden önce köyümüzdeki hocaların çoğu CHP'li idi. Bunlar İnönü'yü ileri derecede sever, mühim bir kısmı Ata-

türk'ten hoşlanmazlardı. Hacı Memiş Efendi ise Millet Partili idi. Hocalardan bir kısmı CHP'ye delege de olmuşlardı... Hocalarda bir miktar CHP'lilik damarı olduğundan şüphe yoktur. Demokratları umumiyetle hafifmeşrep, devletin hazinesini müsrifçe kullanan, devlet adamlıkları zayıf insanlardan müteşekkil görürlerdi. Fakat dinî hayattaki serbestiye hocaları da demokratlara yaklaştırdı.

Kutuz Hoca'nın bu değerlendirmesi, dönemin din adamlarının topyekûn CHP karşıtı olduğu yönündeki yanlış algıyı kıran bir gözleme dayandığı gibi, Demokrat Parti'nin bilhassa taşradaki dindar kanaat önderlerinin destekleri ile büyüyen bir yapı olmaktan ziyade, iktidara geçtikten sonra zamanla bu kesimin belli bir bölümünün desteğini arkasına alabildiği fikrini içermesi bakımından da ilginçtir. Başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilecek olan bu ikinci meseleyi bir kenara bırakarak, din adamlarının iktidar ile tek tip bir ilişki biçimi geliştirmediklerini gösteren bir başka örneğe değinilebilir.

"Cansız Hoca" olarak nam salan Mustafa Cansız, 1895'te Trabzon'un Of İlçesinde doğar, klasik medrese eğitimini 1914'te tamamlayarak hocası müderris Muhammed Müslüm'den icazet alır (Günaydın, 2013: 33). Dersiam olarak dinî eğitim vermeye başladıktan sonra yaşanan rejim değişikliği ve medreselerin kapatılması sonucunda bir süre İmam Hatip okulunda öğretmenlik yapar, ardından Diyanet İşleri Riyaseti bünyesinde vaizlik görevine geçer (Günaydın, 2013: giriş). Yöredeki zengin bir ailenin mensubu olan Cansız Hoca, 1926'tan 1949'a kadar Trabzon İl Genel Meclis üyeliği görevinde bulunur (Günaydın, 2013: giriş). Cansız Hoca, hem yürüttüğü bu görev hem de yaşam biçimi ile Cumhuriyet rejimini benimseyen "aykırı" bir din adamı olarak dikkate değer bir kişidir.[24] Cansız Hoca'nın çizdiği profil ekseninde taşradaki tüm din adamlarının politik bakış açıları itibariyle bir ve aynı olmadıklarını söylemek mümkün hale gelmektedir.

24 Cansız Hoca'nın CHP iktidarı ile olan olumlu ilişkileri ve sekülerleşme fikrine yönelik müspet tutumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Günaydın, 2013.

Bu gözlemler doğrultusunda Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki dinî yaşamı, "seküler" iktidar ile "muhafazakâr" yerli halk şeklinde dikotomik bir toplumsal tasavvur bağlamında mülahaza etmenin anlamlı olmayacağı savunulabilir. Bunun yerine İmparatorluk'tan kalan birikimle ilişki içinde tevarüs etmiş belli düzen ve pratiklerin, ülke sathında etkinliklerini sürdürdükleri ve merkezî iktidarın yeknesak bir bütünlük arz etmeği gibi, taşradaki temsilcileri aracılığıyla da böyle bir homojen kontrol rejimi tesis etmeye muktedir olmadığına yeniden işaret edilebilir. Keza yerel ilişki ağlarının kompleks yapılar halinde tecessüm ettiğini gösteren bulgular bağlamında öğretmen, memur, jandarma, imam gibi meslek gruplarının yeterince sınanmamış varsayımlara dayalı prototip kategoriler halinde dönemin toplumsal ilişkilerini izah etmeye muktedir kavramlar haline getirilerek işe koşulduğu analiz teşebbüslerine direnmek gerekir. Erken dönemde dinî yaşamın, icra edilme-denetlenme-düzenlenme pratikleri bakımından gösterdiği canlılık, çeşitlilik ve değişkenlik; ancak bu ilişkisellikleri özcü biçimde şematize etmek yerine içerdiği tüm olumsallıklar dahilinde ele alınarak kavranabilir. Sonraki başlıkta burada değinilen çerçeve kapsamında gündelik pratiklerde vücut bulan dinî yaşantının bir diğer veçhesini oluşturan ibadet diline dair deneyimleri inceleyeceğim.

İbadet dili meselesi

> Bizim orada emir Türkçe üzerineydi ama Türkçeyi bilen yoktu. Okullar son zamanlarda yapıldı yoksa okulsuz bir memleket... Biz Türkiye'nin içindeydik fakat habersiz bir memlekettik. Devletle alakası çok azdı. Devletin kuralları, âdetleri, hükümleri, şeyleri çok azdı. Fıkhi mahkeme kalkmış laik bir mahkeme olmuş. Devletin, memleketimizle alakası çok nadir idi. Haber alamıyorduk, bilgi bilmiyorduk.
>
> – 9. Görüşmeci

Cumhuriyetin kurucu kadrosunun, modern ve seküler bir ulus inşa edebilme gayretine dönük önemli girişimlerinden birisi "ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi"dir. Toplumun dinsel

hayatını, yeni değerler etrafında inşa edilmekte olan Türklük kimliğiyle uyumlu hale getirip hem din alanını reforma açarak yurttaşın dönüştürülmesini hızlandırmak hem de Arapça bağlantısı nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu ve Arap Dünyası ile devam etmekte olan kültürel bağları ortadan kaldırmak gibi ikili fonksiyonu olan bu politika, bir yandan da iktidara dinin belirli bir yorumunu "resmî" olarak belirleyebilme ve bu sayede din adına söz söyleme olanağı veriyordu. Bu nedenle Cündioğlu iktidarın söz konusu teşebbüsle amaçladığının; "İslâm'ın Türk'e has bir formunu üretmek, daha açık bir ifadeyle Türk'ün milli dinini meydana getirebilmek" olduğunu savunur (1998: 32-33). Cumhuriyet rejiminin inşası açısından, dinin milli olana tevili, taşıdığı sembolik anlam doğrultusunda İmparatorluk geçmişinin bakiyesinden güçlü bir kopuş çabasını ifade eder. Bu doğrultudaki politikalar, 1932 yılının ilk günlerine rastlayan Ramazan ayında *Kur'an*'ın Türkçeleştirilmesi ile başlar (*Cumhuriyet*, 21.01.1932). Buna göre camilerde imamlar tarafından namazdan sonra surelerin Türkçeleri okunacaktı. İstanbul'da bellibaşlı camilerle sınırlı olarak uygulamaya geçirilen bu proje dönemin ana akım yayın organları üzerinden takip edilebilir.[25] Bu sayede iktidarın, medya kuruluşlarının imkânlarından faydalanarak bu projeyi topluma nasıl sunduğunu gözlemek de mümkün olacaktır.

İlk olarak 22 Ocak'ta "Yerebatan Camisinde Türkçe Yasin Okunacak" başlıklı haberin içeriğinde Hafız Yaşar'ın, Cuma Namazı'ndan sonra Türkçe olarak mevlit ve ardından da Yasin suresini önce Arapça, sonra da Türkçe okuyacağı belirtilerek bu gelişmenin halkta büyük bir ilgi doğurduğuna dikkat çekilen haber şu temenni ile tamamlanır; "Bugün Yerebatan camisinin çok kalabalık olacağı ve halkın kendi öz dili ile okuna-

25 Burada bilhassa *Cumhuriyet* gazetesi derinlikli biçimde taranmış olup, kayda değer gelişmelerin tespit edildiği tarihler baz alınarak diğer ana akım gazetelerden arşivine erişim imkânı bulabildiklerim de çalışmaya dahil edilmiştir. *Cumhuriyet* gazetesinin tercih edilmesinin sebebi ise 1930'lu yıllarda hazırlanan Umum Teftiş Raporlarındaki kayıtlardan elde edilen bulgular doğrultusunda merkezî iktidarın taşraya en yoğun biçimde ulaştırabildiği günlük gazetenin *Cumhuriyet* olmasıdır (BCA, 490-01-724-479-1).

cak *Kur'an*'ı dinlemeğe şitap edeceği muhakkaktır" (*Cumhuriyet*, 22.01.1932). Bir gün sonra ise yine ilk sayfasında *Cumhuriyet* bu olayı; "Türkçe *Kur'an* dün, ilk defa okundu; Halk, Yasin suresini büyük bir vecdü heyecanla dinledi" başlığıyla okuyucularına iletir. Haberin içeriğinde halkın çok büyük bir ilgi gösterdiği ve camiye sığmadığı sıklıkla vurgulanırken, hadise biraz da mistik bir havayla hikâyeleştirilerek, *Kur'an*'ın Türkçesini duyunca insanların nasıl da etkilenip heyecanlandığını işleyen anekdotlara yer verilir. Haberin sonunda ise halkın bu uygulamadan duyduğu memnuniyet gazete muhabirinin cami çıkışında yaptığı röportajlar vasıtasıyla aktarılır:

> Hafıza Fehamet Hanım; Senelerden beri manasını bilmeden *Kur'an* okurdum. Bugün o kadar mütehassıs oldum ki... Ben de bundan sonra Türkçe *Kur'an* okumaya çalışacağım. Yerebatan Camisinin kayyumu Hafız Emin Efendi; Çok heyecan duydum. *Kur'an'ı Kerim*'in kıymetli zevat tarafından Türkçeye... (okunamıyor) Halka okunması milletin senelerce beklediği halde muvaffak olamadığı bir şaheser. Çok şükür bugünlere de. Pakize Hanım; Manasını bilerek yapılan ibadet kadar zevk veren bir şey yok... Böyle halk huzurunda okunan Türkçe *Kur'an*'ın tesiri pek l...(okunamıyor) oluyor (*Cumhuriyet*, 23.01.1932).

Cumhuriyet gazetesi (25.01.1932) bu haberden iki gün sonra "Halk Türkçe *Kur'an* Dinlemek İstiyor" manşeti ve "Türkçe *Kur'an* okunan camilere dün de büyük bir tehacüm oldu" alt başlığıyla hangi camilerde Türkçe *Kur'an* okunduğunu, sonraki günün programını ve halkın bu durumdan ne kadar memnun olduğunu ifade eden bir başka haber daha yapar. 26 Ocak'ta bu kez manşet, "Türkçe *Kur'an* okunması Halkı vecde getirdi" ve alt başlık da şöyledir: "Bir ihtiyar kadın, Allah Gazi'ye ömürler versin, bize *Kur'an*'ın manasını öğretti." Haberin içeriğinde bir hafız ile yapılan röportaja da yer verilerek, bu kişinin ibadet esnasında *Kur'an*'ın Türkçe tercümesinin okunmasında dinen bir sakınca olmadığı yönündeki görüşleri aktarılır. Aynı günlerde *Cumhuriyet* gazetesinde halkın Türkçe *Kur'an* okunmasın-

dan duyduğu memnuniyeti ve insanların camilere nasıl akın etiklerini dile getiren başka haberlere de rastlanır (*Cumhuriyet*, 28.01.1932; 29.01.1932; 01.02.1932).

31 Ocak 1932 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinin manşetinde bu kez iktidarın, ibadetin Türkçeleştirilmesi yönündeki diğer adımı olan ezanın yeniden düzenlenmiş hali haberleştirilir. "İlk Türkçe ezan Dün Fatih'te okundu" manşeti ve "Ezan Fatih meydanını dolduran halk tarafından alaka ile dinlendi" alt başlığını taşıyan haberde Hafız Rifat Bey tarafından okunduğunu öğrendiğimiz bu ilk Türkçe ezan tercümesi[26] ile çeşitli camilerde okunmaya devam edilen Türkçe *Kur'an* haberlerine yer verilir (31.02.1932). Bu günlerde bir yandan da Kadir Gecesi için özel bir hazırlık yapıldığı anlaşılıyor. 1 Şubat 1932 tarihinde yine *Cumhuriyet* gazetesinde yer alan "Kadir gecesi Türkçe Dinî ihtifal yapılacak" manşetli haber metnindeki ifadeler şöyledir:

> Ramazan günlerinde İstanbul'un büyük camilerinde okunan Türkçe *Kur'an* bütün halk tabakalarında derin tahassüsler uyandırmıştır. Bilhassa geçen Cuma... Sultanahmet Camii'nde yapılan Türkçe mukabeleyi dinlemeğe koşuşan ve bir mahşeri andıran on bini mütecaviz insan kütlesini büyük cami almamıştır... Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri riyaseti halkın bu vicdani heyecan ve temayülünü tatmin için azami derecede itina gösterilmesini alakadarlara emretmiştir... Yapılan tecrübeler tekbirin ahenginde ve Türkçe sözlerindeki tesir ve füsunun çok derin olduğunu göstermiştir. Bu muazzam ihtifali her tarafa dinletmek için Ayasofya Camii'ne radyo konulmuş ve her türlü tertibat alınmıştır.

İbadetin Türkçeleştirilmesi sürecinde atılan sonraki adım Cuma Namazı hutbesinin Türkçe okunması olur. *Cumhuriyet* ga-

---

26 Haberde yer alan ezan tercümesi şöyledir:

"Nebi Muhammed, Allah rasulü
Ben şahidim ki o halktan geldi
Ey dinleyenler, geliniz namaza!
Ey işitenler, koşunuz felaha
Allah büyüktür
Tanrıdan başka tapacak yoktur."

zetesinde bu olayın haberleştirilme biçimi oldukça dikkat çekicidir; "Dinî tekâmül ve halkımız" üst başlığının altında "Bugün Süleymaniye'de Türkçe hutbe okunacak" manşeti atılmış ve habere alt başlık olarak da "Artık şehrin bütün camilerinde her namazdan sonra Türkçe *Kur'an* okunuyor" cümlesi kullanılmıştır (05.02.1932). Burada "dinî tekâmül" ifadesi, Türkçe ibadet politikasının bir tür ilerleme olarak ele alındığını göstermekte olup, iktidarın yurttaş inşasını, her veçhesiyle gerçekleştirebilme arzusunun basına nasıl yansıdığını özetler bir mahiyet taşıması bakımından oldukça çarpıcıdır. Bu haberin devamında önceki gazete kupürlerinden aşina olunduğu üzere "halkın gösterdiği fevkalade alaka...", "Ankara'da... Türkçe *Kur'an* halk tarafından büyük bir alaka ile karşılandı" gibi ifadeler yer alır.

Türkçe ibadet projesi bir sonraki Ramazan ayında da devam eder. *Milliyet* gazetesinde yer alan 20 Ekim 1932 tarihli "Ramazanda Türkçe Ezan" başlıklı haberde, Diyanet'in Ramazan ayında ezan ve kametin Türkçe okunması için tüm müftülüklere tamim gönderdiği ifade edilmekte olup, ezan bestesinin, gerekli tercüme işlerinin ve Hamdi Bey'in (Elmalılı) *Kur'an* tercümesinin basımının Ramazana yetiştirileceği bildirilir. Aynı gün *Vakit* gazetesinde de benzer içerikli bir haber yapılır. Bu haberde ezanın konservatuvarda bestelenmekte olduğu bilgisi manşete taşınarak aynı içeriğe değinilir. 25 Ekim tarihli *Milliyet* gazetesinde "Türkçe Kuran" manşeti ve "Halkta büyük bir arzu ve alaka var" alt başlığıyla basılan haberde; "Türkçe *Kuran* okunulmasına karşı halkın gösterdiği yüksek alaka devam ederken Kastamoni'de ve daha bazı birçok yerlerde camilerde müezzinlerin Türkçe ezan okuduğu ve bunun halk tarafından istendiği büyük bir sevinçle görülmüştür," ifadelerine yer verilir (*Milliyet*, 25.10.1932). "Ramazan hazırlığı ikmal edildi" başlıklı bir gazete haberinin içeriğinde ise; "Ramazanın birinden itibaren bütün camilerde ezan ve kamet türkçe okunmağa başlayacak ve artık böyle devam edecektir," ifadesi yer alır (*Cumhuriyet*, 20.12.1932). Türkçe ibadet uygulamasının kalıcı hale getirilmesine yönelik olarak kamuoyunda yer alan, tespit ettiğim ilk haber budur.

İstanbul genelinde tüm camilerde ezanın Türkçe okunması ise Ramazan Ayı bittikten sonra tam anlamıyla mümkün olmuş gözükmektedir (*Milliyet*, 02.02.1933; *Vakit*, 07.02.1933). İzleyen süreçte salat ve selam da Türkçeleştirilir; "Salat-ü selam ve tekbirlerin Türkçe okunması hakkında Diyanet İşleri Reisliği'nden İstanbul Müftülüğü'ne emir gelmiştir" bilgisiyle paylaşılan haberde Riyaset'in bu uygulamaya yönelik olarak hazırladığı ilgili tamim metni de yer alır:

> Öz dilimizle her tarafta Türkçe ezanın okunduğu bir zamanda minarelerde arapça salatüselam okumak ahenksiz düşeceği gibi Hükümeti Celilenin takip buyurduğu maksadı milliye de uygun gelmediğine binaen İstanbuldaki erbabı ihtisasla bilmuhabere yazılan üç suret ile Türkçe tekbir gönderilmiştir. Her hangisi arzu olunursa icabında alakadarların ondan okumaları lüzumu tamimen beyan olunur efendim (*Milliyet*, 15.03.1933).

Merkezî iktidarın 1932 yılı itibariyle başlayan bu girişimi, bilhassa ezanın Türkçeleştirilmesi ile somutlaşarak ülke çapında düzenli ve yaygın bir uygulama haline getirilmek istenmiştir. Ulusal medyada çıkan konuyla ilgili haberler göz önünde tutulduğunda ibadetin Türkçeleştirilmesi konusunda herhangi bir engel bulunmadığı düşünülebilir. Ancak merkezden uzaklaşıldıkça hem iktidarın ibadeti Türkçeleştirme yönündeki politikalarını hayata geçirme gücü hem de halkın gazetelere yansıyan bu yöndeki "coşkusu" oldukça zayıflamış gözükmektedir.

Görüşülen kişilerin yaşadıkları yerlerin konumları, ezan dili hususundaki deneyimlerini belirleyen önemli bir faktördür. İl merkezleriyle, askerî birimlerin bulunduğu nahiyelerde Türkçe ezan rutin bir uygulama olarak yerleşmiş gözükürken, devlet denetiminin kıyısında kalan yerleşim birimlerinde Arapça ezan okunmasına yönelik bazı direniş pratiklerinin daha kolay vuku bulduğu tespit edilebilmektedir. Ayrıca ezanın Türkçe okunduğu yerlerde bu uygulamanın halk tarafından "benimsendiğini" söylemek de her koşulda doğru ol-

mayacaktır. Burada ilk olarak, yaptığım mülakatlarda edindiğim bilgilerden hareketle ezanın Türkçe okunduğu yerlerdeki deneyimleri inceleyip ardından diğer yerlerde Arapça ezan okunmaya nasıl devam edilebildiğini gösteren gündelik pratikleri ele alacağım.

Çocukluğu Gaziantep şehir merkezinde geçen ikinci, beşinci ve yedinci görüşmeciler, o dönemde camilerde Türkçe ezan okunduğunu aktardılar. Ancak bu uygulamanın halk tarafından benimsendiği yönünde bir çıkarın yapılmasını güçleştiren tanıklıklarda bulundular. Örneğin 5. Görüşmeci Türkçe ezan hakkındaki kanaatini; "Sevilecek bir şey değildi," diyerek ifade etti. Ayrıca hem *Kur'an* öğrenmeye gittiği kursta hem de evde namaz kılınırken ezan ve kametin Arapça olduğunu anlattı. 7. Görüşmeci ise 1930'ların sonunda şehir merkezinde bir camide Arapça ezan okunduğuna dair bir anısını paylaştı; "38-39 senesi, İsmail Baba, İhsan Bey Camiinde şerefeden Arapça ezan okumuş. Şerefeleri yüksek değildir oranın. Polis gelince şerefeden atlayıp kaçmış." 19. Görüşmeci de bir akrabasının başından geçmiş benzer bir olay aktardı; "Babamın amcasının oğlu... Erzurum'dayken bir seferinde ezanı Arapça okumuş, jandarma görünce gelmiş, bizimki de minareden atlayıp kaçmış." Bu anekdotlar doğrultusunda Gaziantep örneğinden hareketle, merkezden uzak da olsa bir şehir merkezinde ezanın Arapça okunmasının, ancak kaçak yollarla mümkün olan münferit girişimlere tabi olduğu söylenebilir.

1. Görüşmeci İnebolu'da, 6. Görüşmeci Haymana'da, 12. Görüşmeci Kilis'te, 17. Görüşmeci ise Tarsus'ta ezanın Türkçe okunduğunu hatırladıklarını söylediler. 13. Görüşmeci Çanakkale'nin Akçakoyun Köyü'nde ve 15. Görüşmeci de Adana'nın Yağlıtaş Köyü'nde yine ezanın Türkçe olduğunu aktardılar. Çevresel faktörler ile okunan ezanının dili arasındaki ilişkiyi, çocukluğunun ilk yıllarını farklı bir köyde (Yağlıtaş) geçirdikten sonra Kamışlı Köyü'ne[27] gelen 11. Görüşmecinin bahsettiği bir hadise ortaya koyar:

27 Görüşmecinin aktardığına göre Yağlıtaş Köyü ile birkaç kilometre mesafede bulunan Kamışlı'nın özelliği burada Jandarma Karakolu bulunmasıdır.

Hocam bana bir gün ezanı oku dedi. Bana babamın işinden dolayı koyuncunun oğlu derdi. Bir ezan okudum; "Allahuekber," diye, durdurdu beni; "Ne yaptın sen koyuncunun oğlu?" dedi. "Burada karakol var, sen dağda yaşadın demek ki serbest dağlarda," dedi. "Şimdi bizi içeri alırlar," dedi.

Bu anekdotu daha ilginç kılan bir detay, 11. Görüşmecinin hocasının da Türkçe ezan uygulamasından rahatsızlık duyarak bu duruma yönelik bir formül geliştirmiş olmasıdır:

Kendisi caminin önüne gelir, ezanı usulca "Allahuekber" diye okurdu, kimse duymazdı, sonra yüksek sesle "salaaah!" diye bağırırdı, etraftakiler de ezan okundu sanırlardı ama aslında ezanı gizliden Arapça okumuş olurdu.

Bilhassa köylerde denetim olanaklarının gevşekliğine bağlı olarak Arapça ezan okuma girişimlerinin yoğunlaştığı görülür. 16. Görüşmeci; "Caminin dışında taş var üzerine çıkılır okunurdu ezan. Babam köyün imamı. Taşın üzerine çıkar evvela 'Tanrı uludur, Tanrı uludur' diye ezan okur, peşinden de 'Allahuekber' diye asli ezanı okurdu" diyerek bu anısını paylaşırken, 8. Görüşmeci de ezanın benzer şekilde okunduğunu söyledi; "Jandarma yoksa aslını okuruz. Jandarma ya da bir memur gelirse tabii tahsildar falan, Türkçe okunur. Ama kimse yoksa Allahuekber diye okunur." Bu iki görüşmecinin de ezanın aslının Arapça olduğunu vurgulayarak mevcut düzenleme ile başa çıkma pratikleri geliştirilmesini meşrulaştıran tanıklıkları dikkate değerdir. Ezan dilinin bu ikili durumu 19. Görüşmeci tarafından da altı çizilen bir noktadır:

– Kaçamak yollu Arapça okunurdu köyde. Genel olarak Türkçe okunurdu "Tanrı uludur" diye. Sonra biraz gevşettiler. Bazıları Arapça okuyordu. Benim ezberimdedir Türkçesi.

• *Nasıl kaçamak okuyorlardı?*

– Karşıda beş kilometre ötede nahiye var. Eğer jandarma geldiyse haliyle Arapça okunmaz. Eğer köyde değilse okunabilir. Arada Arapça da okuyorlardı. 1946'dan sonra bayağı ha-

tırlarım, duymuşumdur Arapça ama genel olarak Türkçe okunurdu.

18. Görüşmeci ise köylerinde genellikle Arapça ezan okunduğunu ama denetim durumlarına bağlı olarak tedbir amacıyla bazen Türkçe'ye dönüldüğünü ifade etti; "Köye jandarma falan gelirse zaten hemen haber verirler hocaya, sabah ezanını 'Tanrı Uludur' diye okurdu. Hâlbuki köyde 'Allahuekber' diye ezan okunurdu. Hoca 'Tanrı uludur' diye okuyunca anlardık ki köye jandarma geldi."

Bu son örnekte iktidarın belirlediği bir düzenleme olan Türkçe ezanın, köylü arasında dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehdide yönelik bir tür parola haline gelmesi, direnişin, dayatılan politikayı, ona doğrudan karşı çıkmaksızın baş aşağı çevirebilen yaratıcı kapasitesine dair sarih bir örnek olarak değerlendirilebilir (De Certeau, 2009: 45-46).

Sırasıyla Çorum, Gümüşhane, Yozgat ve Elazığ'ın köylerinden birer tanıklık dolayımıyla açığa çıkan bu ikili durum, mesafe bakımından "devletten" uzaklaşıldıkça resmî kural ve düzenlemelerin bağlayıcılığını büyük ölçüde yitirdiği bir görünüme bürünmektedir. Örneğin 3. Görüşmeci, çocukluğunun geçtiği Nusaybin'in Artçı Köyü'nde hiç Türkçe ezan duymadığını söyledi; "Benim gözümle gördüğüm hep Arapça okunuyordu. Fakat öyle ezan yasak diyorlardı." Pervari'ye bağlı bir köyde büyüyen 9. Görüşmeci de yaşadığı yerde ezanın Arapça okunmaya devam ettiğini, hutbelerin ise Türkçe yapılması gerektiği haberini aldıklarını ama etrafta Türkçe bilen de olmadığından yine Arapça okunup imam tarafından Kürtçe izahatlar verilerek tamamlandığını aktardı.

Hatırat yazını ezan dili ekseninde incelendiğinde benzer bir tablo ile karşılaşılır. Şehir merkezlerinde Türkçe ezan uygulaması yerleşik haldeyken iktidarın düzenli kontrol altında tutamadığı daha küçük yerleşim birimlerinde ikili bir yapı görülür. Örneğin Kayseri il merkezinde yaşayan Mehmet Ali Kılıçer ve Burdur'un Kıvargaz Köyü'nde doğan İsmail Karaçam yaşadıkları yerlerde daima Türkçe ezan okunduğunu aktarırken, ço-

cukluğu Sakarya'nın Hendek ilçesinde geçen İsmail Cerrahoğlu; "Mahalle aralarındaki camilerde bazen gizlice (yavaş sesle) Arapça ezan okunduğunu ve bazıları hakkında takibatlar yapıldığını" duyduğunu belirtir (Öcal, 2008, cilt 3: 17, 107; Karaçam, 2015: 66). Ahmet Lütfi Kazancı ise cami içerisinde Arapça kamet getirebilmek için nasıl bir yol izlendiğini şöyle aktarır (Öcal, 2008, cilt 2: 18):

> Babam ücretsiz imam olduğu için Tepecik camiinin müezzinliği iki abimle birlikte bize düşmüştü. Bu vesileyle "Tanrı uludur" diye başlayan Türkçe ezanı yüzlerce defa okumak mecburiyetinde kaldım. Camide farz namaza başlayacağımız sırada "kamet" alacakken, evvela cemaat gözden geçirilir, yabancı olup olmadığı kontrol edilir. Daha sonra caminin kapısında biri durur, vazifesi tehlike anında işaret vermektir. Ve biz son derece hafif bir sesle "Allahu ekber" diye ikamet okuruz. Kapıdaki görevlinin öksürüşü ya da bir başka işareti bizi "Tanrı uludur" diye ikamet okumaya mecbur eder.

Fazlı Lekesiz de ezanın Türkçeleştirildiği dönemde, hocanın ezana bir şekilde Arapça katma çabası gösterdiğini ortaya koyan bir gözlemini paylaşır (Öcal, 2008, cilt 1: 219). "Yozgat'ta Namazgâh Camii olarak bilinen camide merkez vaizi olan Nuh Hoca, 'Şüphesiz bilirim bildiririm, Tanrının elçisidir Muhammed' cümlesinin sonunda 'Rasulullah Aleyhisselam' diye ilave ederek yüksek sesle okurdu." Lekesiz, Yozgat'ın başka bir köyünde, Arapça ezan okuyan bir kişinin mahkemeye havale edilmesine dair olarak aktardığı hatırasıyla da hem insanların ceza alma pahasına bu yola başvurabildiğini gösterir hem de taşradaki idari düzenin, kimi zaman yeni rejimin koyduğu kuralların çiğnenmesine göz yumarak işleyebildiğine dair bir kanıt sunar (Öcal, 2008, cilt 1: 218).

> Yozgat'ta Ceza Hâkimi olarak görev yapan İlhan Bey'in babamla sohbetinden öğrendiğim bir vakayı hatırlıyorum; Merkez köylerinden birinde Arapça ezan okuyan bir hoca efendiyi ihbar sonucu jandarmalar kelepçeli olarak getirmişler. Hâ-

kim duruşmada ihbar eden kişiye sormuş; "Ne söyledi de ihbar ettin?" diye. Tanık da "Allahuekber dedi," cevabını vermiş. Hâkim de "O kelimeyi söylemek suçsa sen de aynı suçu işledin. Öyleyse seni de hapse atacağım," deyince, muhbir ifadeyi değiştirmiş, davadan vazgeçmiş ve hoca da yakayı kurtarmış.

Devlet ile temas azaldıkça Arapça ezanın yaygınlaştığı görülüyor. Bekir Topaloğlu bu durumu şöyle anlatıyor (Öcal, 2008, cilt 2: 259-60); "Bizim köyümüzde ezan hiç Türkçe okunmadı... Bizimki gibi dağ köylerinde insanlar arasında husumet olsa dahi kimse kaçak din öğretimini, ezanın Arapça okunması konusunda muhtarı ya da yasakları çiğneyen kişiyi şikâyet etmezdi."

Bu anekdot, tıpkı dinî eğitim konusunda olduğu gibi Arapça ezan hususunda da taşradaki denetimin rutin olmaktan ziyade ihbar odaklı vuku bulduğunu ve belli bir yerleşim yerinde bu şikâyet mekanizması devre dışı bırakıldığında, iktidarın dayatma eğiliminde olduğu düzenlemeler karşısında belli bir hareket alanının açığa çıktığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu alanın bulunmadığı hallerde ise sessiz kalarak direnme öne çıkar. Kutuz Hoca'nın anılarında, taşrada iktidar politikaları karşısında kimi zaman susarak direnildiğini gösteren bu yönde bir örnek yer alır (Kara, 2000: 92); "Büyük caminin imamı olan Oflu Serdar Hoca yalnız sabah ezanını Arapça olarak minareden okuyor, diğer ezanları sükütla geçiştiriyordu." Bu örnek, gündelik hayattaki haliyle direnişin, kamusal alanda somut bir görünüm kazanmaksızın, suskunluk biçiminde de söz konusu olabileceğini ifade eden Scott ve De Certeau'nun kavrama yükledikleri anlamın bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir (Scott, 1985: 284; De Certeau, 2009: 136). Ali Ulvi Kurucu'nun hatıratında da Türkçe ezan uygulamasına karşı "pasif" biçimde geliştirilen benzer direniş örnekleri bulunur. Kurucu'nun paylaştığı ilk örnekte (Düzdağ, 2007: 49); Zekâi isimli bir hocanın ezanı Türkçe okumaya mecbur kalınca bunu yapmak yerine memleketi terk etmeyi tercih ederek "önce Kıbrıs'a oradan da Medine'ye hicret etti"ği belirtilmektedir. Kurucu'nun diğer hatırası ise kendi dedesiyle alakalı olup, dedesinin

ezanı Türkçe okumamak için öğle ve ikindi ezanlarını caminin içinde okumaya başladığını yani halka duyurmadan sessizlikle geçirdiğini aktarır (Düzdağ, 2007: 149).

Buraya kadar ele alınan örneklerde Türkçe ezan uygulamasına karşı geliştirilen muhalefet ve direnişin, devletin bıraktığı boşluklar çerçevesinde şekillendiğini gösteren vakalar incelendi. Kamusal alanın iktidar tarafından kontrol edildiği durumlarda direnişin haneye çekilmesi, suskunluğun öne çıkması, jandarmanın gözlenmesi gibi taktikler geliştirildiği görüldü. Bu doğrultuda Türkçe ezan uygulamasına karşı taşrada geliştirilen direnişin, yerel dinamiklere bağlı şekilde tecessüm ettiğini söylemek mümkündür. Buna ek olarak gizliden ve sessizce geliştirilen bu tip pratiklerin taşraya has olan direniş teknikleri olarak değerlendirilmesi mümkün olup, merkezde farklı direniş biçimleriyle karşılaşılabileceği söylenebilir. Tamamen iktidarın denetimi altında olan yerleşim birimlerinde, kolluk kuvvetlerinin cami cemaatinin parçası olduğu hallerde direniş, tabii olarak taşradakinden farklı biçimlerde tezahür eder. 6. Görüşmecinin Ankara'da ortaokul ve lise eğitimini aldığı yıllarda tanıklık ettiği Arapça ezan protestoları, hem direnişin hem de bastırma tekniklerinin, mevcut koşullar doğrultusunda şekillenen olgular olduğunu gösteren biçimde, taşra ile merkez arasındaki farka bağlı olarak tecessüm ettiğini açığa çıkaran önemli bir tanıklıktır:

> Ben ezanın esas laflarının Arapça olduğunu Ankara'ya geldikten sonra öğrendim. Orada millet çok bunalmaya başladı. İkide bir de Cuma'da ara sıra cemaatin ortasından birisi kalkar "Allahuekber," der, yukarıdan da müezzin "Tanrı uludur," derdi. Hemen oradaki, içerideki polisler o adamı tutarlar, dışarı atarlardı. Yalnız o değil, müezzinler de hayır demek mecburiyetinde oldukları için onlar da susturmaya gelirlerdi. Birkaç tane böyle olay oldu. Falanca adamın adamıymış diyorlardı yapan için. Cemaatten çıkarır götürürlerdi, ne yaparlardı bilmiyorum onu...
>
> Birisinde bir asker şeyin ortasından (caminin) kalktı, onlar "Tanrı uludur," diyor, bu da "Allahuekber," diyor. Onu ora-

dan almaya gelecekler var, o da biliyor, bir taraftan ezanı okuyor bir taraftan da palaskasını çıkardı eline aldı ki kim gelirse vuracak, onun için kimse onun yanına gidemedi. Polis de gidemedi zaten sivil polislerdi. İlk defa o adam eski ezanı orada okudu. Hacı Bayram Camii'nde ortaokul üçteyken oldu, bir kere de lise birdeyken oldu, 40-41 yıllarıydı.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde ibadet dilini Türkçeleştirme yönünde geliştirilen politikalar karşısında bu olaya benzer şekilde cereyan eden en bilindik hadise "Bursa Olayı"dır. 1 Şubat 1933'te Ulu Cami'de kılınacak olan vakit namazında, görevli müezzin yerinde bulunmadığından cemaat arasından Topal Halil namında bir zat çıkıp Arapça kamet getirir ve bu esnada camide bulunan bir sivil polis olaya müdahil olarak bu zatı susturur fakat bu sefer de Tatar İbrahim isimli başka bir şahıs tarafından kametin Arapça okunmasıyla namaz kılınır (*Milliyet*, 06.02.1933). Haberden anlaşıldığına göre bu gerilim cemaat içinden kalabalık bir grubun tepkisini çeker ve bu grup Arapça ibadete izin verilmeyişine tepki göstermek maksadıyla önce Evkaf Müdüriyeti'ne giderek burada Türkçe ibadet uygulamasına karşı olduklarını dile getirir, ardından Hükümet Konağı önünde toplanıp şikâyetlerini bildirmek üzere Vali'yi beklemeye başlar (Cündioğlu, 1998: 102-107). Bu noktada kolluk kuvvetleri olaya dahil olarak protestocu kalabalığa müdahale eder ve çok sayıda kişi emniyete sevk edilir (Cündioğlu, 1998: 108).

Olayın detayları üzerinde durulursa, namaz sırasında caminin görevli müezzininin yerine cemaatten rastgele birinin çıkıp kamet getirmesi şüpheli bir durum olarak dikkat çeker. Müezzinin işe gelmeyişi o güne mahsus bir durum olmayıp, ülke genelinde başka örneklerine de rastlanan bir protesto biçimidir. Zira bu dönemde birçok din görevlisinin Türkçe ibadet uygulamasına karşı oldukları için, belli mazeretler göstererek işe gitmedikleri yahut görevlerini yerine getirmedikleri anlaşılıyor.[28]

28 Olaya geniş yer ayıran *Milliyet* gazetesinde yer alan haber içinde "Vazifelerine Gelmeyenler" alt başlığıyla Türkçe ibadet uygulamasından rahatsız olan din görevlilerinin geliştirdiği bu tip direniş pratiklerine yer verilmiştir (*Milliyet*, 06.02.1933). Parlak'ın bu konudaki tespitleri paralel bir sonuç göstermektedir

Bu hareket, James Scott'ın gündelik yaşamda direniş pratikleri arasında gösterdiği işi aksatma, işten kaçınma gibi mücadele biçimleriyle uyumluluk gösterir (1985: 29).

Bu olay başkentte, rejime karşı bir tür başkaldırı biçiminde yorumlanmış gözüküyor. Zira devlet erkânı teyakkuza geçerek olayın faillerinin cezalandırılması ve benzer teşebbüslerin önünün kesilmesi konusunda önlemler almaya koyulur. Diyanet İşleri Riyaseti'nin gösterdiği tavır ise Rıfat Bey'in imzasıyla aşağıda yer alan tamimi tüm müftülüklere ivedilikle göndermek olur:

> ... Evvelce Riyaset makamınca tesbit ve Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından vilayetlere ve Evkaf Müdürlerine tâmim edilen Türkçe Ezan ve lkâmet suretlerinin memleketin her tarafında, hatta en ücra bir köşesinde aynı şekil ve aynı zamanda bir âhenk, bir siyak dairesinde tatbiki zaruri olduğu halde, şer'an memnû olmayan böyle Türkçe Ezan ve Kâmet hakkında bazı müftiler tarafından tereddüde meydan verildiği anlaşılmıştır. Binaenaleyh bu tâmimin vüsûlünü müteakib umûm ilmiyye memurları, imam ve hatiblere kat'î tebliğat icrâsı ile en ufak bir muhalefet irtikab edeceklerin kat'î ve şedid mücazâta mâruz kalacakları tâmimen beyan olur efendim (Diyanet İşleri Reisliği Tahrirât Müdürlüğü, s. 360-128, 04.02.1933).

O esnada yurt gezisinde olan Mustafa Kemal de programını değiştirerek Bursa'ya gelme ihtiyacı duyar ve olayı klasik bir "irtica" hadisesi olarak değerlendirir:

> Bursa'ya geldim. Hâdise hakkında alâkadarlardan mâlumât aldım. Hâdise, haddizâtımda fazla ehemmiyeti hâiz değildir.

(2020: 198); "Cami görevlilerinin hem yeni Türk alfabesine hazırlıksız olması hem de muhtemelen dinî olarak hutbeyi Türkçe okumayı uygun görmedikleri için Türkçe hutbeyi başkalarına okuttukları bilinmektedir. Hutbelerin başkalarına okutulduğu bilgisi Diyanet'e ulaşmış olmalıdır ki, Şavşat Müftülüğü'ne cami hatiplerinden bazılarının cuma günleri başka kimselere hutbe okuttukları ve yazılı hutbeler dışına çıktıkları gibi durumların önlenmesi uyarısında bulunulmuştur (BCA, 11.11.1928. 51-V08-2-7-16). Üstelik günün koşulları düşünüldüğünde, yapılan bu düzenlemeye karşı "bilinen" bu vakaların dışında sayının daha yüksek olduğunu tahmin etmek zor değildir."

Herhalde cahil mürteciler Cumhuriyet Adliyesinin pençesinden kurtulamayacaklardır. Hâdiseye dikkatimizi bilhassa çevirmemizin sebebi, dini, siyasetle ve herhangi bir tahrike vesile etmeye aslâ müsamaha etmeyeceğimizin bir daha anlaşılmasıdır. Meselenin mahiyeti esasen din değil, dildir. Kat'î olarak bilinmelidir ki Türk milletinin millî dili ve millî benliği bütün hayatında hâkim ve esas kalacaktır (*Cumhuriyet*, 07.02.1933).

Ulusal basında uzun müddet geniş yer ayrılan Bursa Hadisesi, gerici bir irtica hareketi olarak ele alınır ve halkın bu "cahil yobazlar" karşısında, Cumhuriyet'in ve onun mimarı olan Mustafa Kemal'in etrafında kenetlendiği vurgulanır.[29] İktida-

29 Gazetelerde bu hadiseyi tel'in eden telgraflara yer verilmiştir. İçerdikleri üslup açısından dikkate değer olan bu telgraflardan bazıları şöyledir:

1- Adapazarı; Bursa'da birkaç bedbaht ve cahil ve sefilin kıymet ve azametini idrak edemedikleri inkılap hamlelerine karşı aldıkları evzaı çok derin bir hissi teessür ve nefretle öğrenen... Adapazarı Belediye Meclis'i, bu irticai teşebbüs ve nümayişten bütün hemşerilerimizin duyduğu nefret ve infiali... İzhar ve ilan ederek Ulu Türklüğü her lahza yeni bir inkılap hamlesile daima yükselten zatı devletlerine Adapazarlıların... Eserinizle kemali şevk ve muhabbetle yürümek azimlerini ve tazim, tekrimlerini iblağa bendenizi memur etmiştir. Meclis'in bu hissiyatı kalbiyesini bütün hemşerilerim namına çok derin ve içten gelen saygılarımla beraber arzeylerim aziz kurtarıcımız.

Belediye Reisi M. Rifat

2- Bolu; Bursa hadisesini yapan beş, on cahil mürtecinin çirkin ve şuursuz hareketleri vilayet halkınca büyük nefret ve asabiyetle karşılanmıştır. Çizdiğiniz esere derin sevgi ve sarsılmaz imanla bağlı olduğumuzu, bu esere karşı vaki herhangi bir fikir ve hareketi ret ve tel'in eylediğimizi sonsuz hürmet ve tazimlerimizle arzeyleriz efendim.

Belediye Reisi Vasıf, C.H. Fırkası Reisi Dr. Mitat

3- Keşan; Yobazların Bursa'da çıkarmak istedikleri çirkin hadiseyi halkımız nefretle tel'in eder.

C.H.F. Reisi İsmail, Belediye Reisi A. Hamdi

4- Çeşme; Son Bursa irtica hadisesini nefretle karşılayan ve aziz Cumhuriyetimizin sinesinde barınan bu yobaz ve mikropların adaletin kararlarile cezalarını göreceğine emin olan kaza halkının bu cür'etkârlığa karşı lanet ve nefretle duygularını arz ederken inkılabımıza bütün varlığile bağlı olan derin saygılarını bildiririm efendim.

Belediye Reisi Hakkı

5- Kırşehir; Anadilimizin bütün benliğimize hâkim bir mevkide bulunmasından gurur duymıyan Bursa'daki esir ruhlu mürtecileri bütün kalbimizle tel'in ediyoruz efendim.

Belediye Reisi Turgut (*Cumhuriyet*, 12.02.1933).

rın bu hadiseyi münferit bir eylem olarak lanse etmesi ilginçtir. Zira Türkçe ibadet uygulamalarına karşı geliştirilen ve adli makamlara intikal eden protesto hareketleri her ne kadar hem iktidar hem de medya yoluyla düzenli şekilde münferit tepkiler olarak değerlendirilse de bu tip eylemlere başka yerlerde de rastlanır. Örneğin aynı günlerde İzmir'de iki farklı camide Arapça ezan okunduğu tespit edilerek, bu müezzinlerin tutuklandığı anlaşılıyor (*Vakit*, 11.02.1933). Yine benzer biçimde bu tarihlerde Çanakkale'nin Biga ilçesinde de iki farklı protesto yaşandığı görülür. "Biga'da Üç Tevkif" başlığıyla verilen haberde Arapça ezan okuduğu gerekçesiyle müezzin Mahmut ile babasının İzmir Suikastı'nda ceza aldığı vurgulanarak isminden bahsedilen Saip adlı kişinin, Arapça ezan okudukları gerekçesiyle ve Hacı Mehmet isimli bir imamın da başka bir müezzini Arapça ezan okumaya "tahrik" etmesi nedeniyle tutuklandıkları belirtilir (*Cumhuriyet*, 16.02.1933). Aynı tarihlerde basına yansıyan benzer bir vaka da Salihli'de cereyan eder. Kamil isimli bir hoca camide vaaz verirken dünyanın düz olduğu, ezanın Arapça okunması gerektiği gibi ifadeler kullandığı gerekçesiyle tepki görmüşse de görevine devam etmekte olduğu öğrenilince *Vakit* gazetesinde bu duruma tepki gösterilir (*Vakit*, 10.02.1933).

Bursa Olayı bağlamında ibadetin Türkçeleştirilmesi yönündeki uygulamalara karşı geliştirilen eylemler, iktidar tarafından medya aracılığıyla münferit vakalar olarak gösterilmişse de hem kamuoyuna yansıyan benzer olayların varlığı hem de yukarıda bahsi geçen sözlü tarih görüşmeleri ve hatıratlardan derlenen pratikler doğrultusunda Arapça ibadet konusunda ısrarla direnen halk kesimleri olduğu açıkça ortadadır (Benzer örnekler için bkz. Özdemirci, 2022: 172-173). Ancak buna rağmen hem ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi yönündeki politikalar hem de bu uygulamalara karşı geliştirilen protestolar medyada, halkın daima iktidarın safında olduğu yanılgısını yaratacak şekilde ele alınmıştır. Bu noktadan hareketle Erken Cumhuriyet Dönemi üzerine yürütülecek çalışmalarda, bilhassa iktidara yakın konumda olan ana akım yayın organlarının ince-

lenmesiyle elde edilecek verilerin tek başına güvenilir bir referans teşkil etmeyeceği söylenebilir.

Taşrada ezan dilinin durumunu inceleyen bu başlık, ulaşılan veriler ışığında değerlendirildiğinde; Arapça ezan okunmaya devam edilme eşiğinin, salt merkeze olan mesafe üzerinden değil mesafe faktörünün de etkili olduğu, yerel dinamikler çerçevesinde, iktidarın nüfuz kapasitesi ile ilişki içinde belirlendiği söylenebilir. Bu nokta ile bağlantılı olarak 1932 yılında iktidarın Türkçe ezan uygulamasına başlamak için belli il ve ilçe merkezlerini seçtiği görülmekte olup bu iller şöyledir; "Adana, Amasya, Ankara, Balıkesir, Çeşme, Edremit, Kayseri, Konya, Kuşadası, İzmir, İzmit, Manisa, Rize, Şebinkarahisar, Trabzon, Van, Yozgat ve Zonguldak" (Dikici, 2012: 84). İkinci bir nokta olarak Türkçe ezan uygulaması karşısında geliştirilen direniş biçimlerinin, iktidarın denetimsel kapasitesinin yoğunlaştığı merkezî bölgeler ile taşra arasında farklı şekillerde somutlaşması üzerinde durulabilir. Bu çalışma kapsamında geliştirilen direniş yaklaşımı ekseninde taşrada tespit ettiğim pratikler, James Scott'ın ayaklanma, gösteri gibi tipik mücadele tekniklerinin kullanılmadığı, kendini doğrudan riske atmadan mevcut olanaklar dahilinde gerçekleştirilen direniş yaklaşımı etrafında değerlendirilmeye uygun gözükür (1985: 311). Bu direniş biçimi doğrultusunda taşrada ezan dili bakımından ikili bir yapının ortaya çıktığı söylenebilir. Merkezde ise doğrudan iktidarı hedef alan niteliğiyle taşradakinden yapısal olarak farklı direniş pratiklerinin tezahür ettiği görülür.

Son olarak Demokrat Parti iktidara geldikten sonra Türkçe ezan uygulamasının değiştirilmesi konusunda bir detay sıklıkla dikkatlerden kaçar. Haziran 1950'de yapılan düzenleme doğrultusunda Türkçe ezan okunması yasaklanmaz fakat Arapça ezan okunması yasağı kaldırılır (Ocak Gez, 1996: 164). Utku da bu detaya dikkat çekerek, ezan dilinin değiştirilmediğini ancak istenen dilde okunmasının serbest hale getirildiğini söyleyerek, bu durumu Demokrat Parti İktidarının, Tek Parti İktidarı dönemine karşı katı bir politik değişimin temsilcisi olmadığına dair eleştirisini vurgulamaya yönelik bir argüman olarak sunar (2015: 269).

> Hatme-i Hace (zikir) için Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan gecesi, yılbaşı gibi polislerin izinli olduğu dönemler seçilerek o gecelerde toplanılmaktadır.
>
> – Barbarosoğlu, 2016: 71

> Şıh efendi vardı, tekkenin havası bozulmasın diye fötr şapkayla gezerdi dışarda ki tekkeye el atmasınlar. Ölünceye kadar şapkayı başından çıkarmadı... Şapka giydiği için ona karışmazlardı.
>
> – 12. Görüşmeci

Dinin, devlet güdümlü bir çerçevede resmî otoritenin parçası olarak işlerlik kazanması yönündeki egemen fikirlere Cumhuriyet dönemi öncesinde de rastlamak mümkündür. Amit Bein'ın işaret ettiği üzere (2013: 55), İmparatorluk döneminde oldum olası devlet ile ilişkili şekilde varlığını sürdüren İlmiye sınıfının, 19. yüzyılda dinî kurumların merkezileştirilmesi suretiyle, iktidar tarafından idari açıdan kontrol altına alınmasıyla, İslâm'ın devlet onaylı bir yorumunun hâkim kılınmak istendiği söylenebilir. Yeni rejime devreden bu bakiye doğrultusunda Kemalist iktidarın bakış açısına göre, dinin farklı yorumlarının varlıklarını ve etkilerini sürdürebilmeleri, seküler ve modern türdeş bir toplum inşasını imkânsız hale getiren büyük bir tehditti (Turner ve Zengin Arslan, 2013: 212). Bu bakımdan Cumhuriyetin kurucu iktidarının, dini sınırlandırıp, kontrol altında tutmakla yetinen bir eğilim taşıdığı yönündeki genel kanının ötesinde, dinin, yurttaş inşasının gereklerine uygun bir yorumunu üreten bir fail olarak hareket ettiği vurgulanmalıdır (Turner ve Zengin Arslan, 2013: 221-222; Massicard, 2017: 46).[30] Rejimin gerekleri ile örtüşen bir din yorumu inşa etme çabası ise Diyanet İşleri Reisliği'nin kuruluşu ile somutlaşır. 3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Reisliği'nin kuruluşunu ilan

30 İktidar ile din arasındaki ilişkiyi denetim-kontrol çerçevesinde ele alan görüşler için bkz. Keyder, 2014: 77; Gözaydın, 2009: 248; Parla ve Davison 2008: 62; Gülalp, 2002: 23.

eden 429 sayılı kanunun 5. maddesi ülke genelindeki tüm dinî örgütlenmelerin, Diyanet teşkilatı dolayımıyla merkezî otoritenin kontrolü altına alındığını ilan eder:

> Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacidi şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâız, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tâyin ve azillerine Diyanet işleri reisi memurdur (Düstur, Tertip 3, cilt 7, 19, 23, 26).

Bu kanunun yürürlüğe girmesinden kısa bir müddet sonra, 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen 677 sayılı "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun" mucibince ülke genelindeki "alternatif" tüm dinî yapılanmaların varlığına, Diyanet İşleri Riyaseti'ne bağlanmalarından bir buçuk yıl sonra son verilir:

> Alelümum tarikatlerle şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dahilinde salatine ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilumum sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülgadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya ayını tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidematı ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezayı nakdi ile cezalandırılır (Düstur, Tertip 3, cilt 7, 113).

Cumhuriyetin ilanını izleyen ilk yıllarda iktidarın yürürlüğe soktuğu bu yasal düzenlemeler, modern ve seküler bir ulus inşası hedefi doğrultusunda dinî yaşamın denetlenip, düzenlenerek resmî ideoloji ile uyumlu hale getirilebilmesi amacına hiz-

met ediyordu. Ancak Kemalist iktidarın dinî yaşamın örgütlenme pratiklerini ülke sathında hangi ölçüde kontrol altına alabildiği detaylı incelenmesi gereken bir meseledir.

Kanunen yasaklanmış olsa da diğer pek çok dinî faaliyet gibi tarikatların varlığı da Cumhuriyet rejimi tarafından engellenememiştir. Görüştüğüm kişilerin önemli bir kısmı çocukluklarının geçtiği bölgelerde bu tip faaliyetlerin sürdürülebildiğine dair tanıklıklar sundular. Daha da dikkat çekici biçimde doğrudan tarikat ayinlerine katılan ve bu etkinliklerin nasıl sürdürüldüğüne dair bilgiler paylaşan katılımcılar da söz konusudur.

1. Görüşmeci, varlıklarından rahatsız olduğunun altını çizerek şeyhler ve müritlerinin erken dönemde de faaliyetlerini sürdürdüğünü söyledi. 4. Görüşmeci ise Haruniye civarında açıktan devam eden herhangi bir örgütlenme olmadığını, çünkü CHP'lilerin buna müsaade etmediklerini ifade etti. Buna ek olarak o dönemki düzenlemelerden dolayı inzivaya çekilen bir şeyhten bahsetti; "Fatih hoca efendi vardı. Çok meşhur bir hocaydı. Cumhuriyette artık ancak mağarada yaşanır diye Toroslar'ın bir yerine yerleşmiş." İlerleyen yıllarda CHP'ye muhalif olan bir partiden siyasete giren 4. Görüşmeci, bu zat ve ailesinin daima CHP'yi desteklediklerini, kendisine oy vermediklerini aktardı; "Onun çocukları bile bana rey vermediler. Babaları dermiş ki o zaman hep gâvurlar için çalıştılar da Müslümanlık için çalışan bir İsmet Paşa vardı, onu dışarı attılar dermiş onun için onlar hep İsmet Paşacıydı." Tarikatların varlıklarını gizlice sürdürmeye devam ettiğini söyleyen 7. Görüşmeci, yaşadıkları bölgede Nakşi ve Kadiri tarikatlarının temsilcilerinin bulunduğunu belirterek anımsadığı isimler ve dinî örgütlerdeki temsil sisteminden bahsetti; "Nakşi tarikatı vardı... Hacı Mehmet Eryiğit, Şeyh Camisi'nin müezziniydi. O şeyh değildi, şeyhin yetkilisiydi. Ders verme yetkilisi. Hacı imam vardı. Tarikatı temsil ediyorlar ama ilimleri yok. Dinî birikimleri yok. Temsilen bulunuyorlar." 8. Görüşmeci de tarikatların etkinliğine dair yaşadığı civardaki durumu şöyle izah etti:

> Yakından tanıdığım, babamla annemle ziyaret ettiğimiz kimseler olduğunu, çevrede sevilir, bilinir kimseler olduğunu hatırlıyorum. Gücü yettiği kadar İslâmi hayatı yaşayan, atadan dededen irşad görevi olan bir zat vardı. Bu zat Bayburt'un bir köyündeydi. Benim yakından bildiğim iki zat-ı muhterem vardı ikisinin de köyleri Bayburt'a bağlı. Yaşayışlarıyla insanlara örnek oluyorlardı.

Doğrudan kendi köylerinde böyle bir yapılanma olmadığını ancak etrafta bir dinî örgütlenme olduğunu gözlemleyen 16. Görüşmeci hatırladıklarını şu sözlerle aktardı; "Sofular vardı. Zaman zaman etrafına müritlerini alıp dolaşan insanlar vardı. Adını hatırlayamıyorum gayretli bir zat vardı. Çok talebeleri vardı. Talebelerini yanına alır dolaşırdı."

Bazı görüşmeciler söz konusu dinî yapılanmalar ve şeyhlerle doğrudan temas ettikleri kimi tanıklıklarını da paylaştılar. 6. Görüşmecinin bu yöndeki hatırladıkları şöyle; "Bir tane Allah insanı vardı askerdi. Yüzbaşılıktan emekli oldu. Onun müritleri vardı... Bahsettiğim bu adam Yüksel Bey, Nakşibendi'ydi. Sessiz sedasız insanları toplar, sohbet ederdi. Bazı akşamları da bize gelirlerdi." 13. Görüşmeci de civarda tarikatlar olduğunu duyduklarını ama bunların gizlice faaliyette bulunduklarını söyledi. Babasının zaman zaman ziyaret ettiği, Nakşi olduğunu tahmin ettiği, kimi kerametlerde bulunan Çiftpınar Köyü'nden Hacel Efendi adlı bir zattan bahsetti. Ayrıca yakın bir köyde yıldıznameye bakan bir hoca olduğunu belirtti. 13. Görüşmeci, kendi babasının civardan insanların şifa bulmak için ziyaret ettikleri bir zat olduğunu da ekledi; "Şifa ayeti yazardı, bir de bu çarpılmalara okurdu." 12. Görüşmeci ise Kilis'teki Mevlevihane'de Cuma geceleri düzenli olarak zikir çekildiğini ve kendisinin bu kalabalık törenlere zaman zaman katıldığını anlattı. Kentte bir başka tekke daha olduğunu ve onun şıhının da şehirde fötr şapkayla dolaşan bir zat olduğunu aktarıp şıhın neden şapkayla dolaştığını şu sözlerle ifade etti; "Şıh efendi vardı, tekkenin havası bozulmasın diye fötr şapkayla gezerdi dışarıda ki tekkeye el atmasınlar. Ölünceye kadar şapkayı başından çıkarmadı... Şapka giydiği için ona

karışmazlardı." 5. Görüşmeci, kendisinin *Kur'an* hocası olan zatın tekkesinde pek çok dinî ayine katıldığını anlattı:

• *Burada bildiğiniz tarikat var mıydı?*

– Eskiden beri var.

• *Kim vardı hatırlıyor musunuz?*

– *Kur'an* öğrendiğimiz Hasan Hoca Kadiriydi. Öteki mevlevi, Hamid Hoca mevleviydi.

• *Bunların toplanıp ibadet ettikleri, zikir çektikleri yerler olur muydu?*

– Hasan Hoca'nın yanına her gün okumaya giderdik, pazar günleri coşmaya giderdik dervişlerle.

• *Zikrine katıldınız mı?*

– Çok.

• *Hangi yıllar?*

– 1939'da başladık, hocamız ölünceye kadar devam etti.

• *Peki bu rahatça yapılabilir miydi yoksa gizli mi?*

– Gizli sayılır.

• *Bir baskın oldu mu?*

– Yok. Çünkü hocamız çok dikkatli olurdu. Ve çalgı olurdu, ud vardı, müzikle zikredilirdi (tarif ediyor).

• *Başka tarikat var mıydı çevrede?*

– Halep'te büyük şıhlar vardı, gelip gidenler olurdu Kadiri tarikatına mensup. Siirt'te var diye duyduk.

• *Burada Antep'te devletin baskı uyguladığını duyduğunuz herhangi bir dinî oluşum var mı?*

– Baskı... Devlet elinden geldiği kadarını yaptı zaten.

• *Ne yapıyordu? Siz o baskıyı nasıl hissediyordunuz?*

– Senin o işi yaptığını duydu mu oraya baskın yapardı. O zaman şıhımız tambur çalardı, şişe çalardı. Baskına gelen tanıyıp bildikleri, zarar gelmeyecek birileriyse zikre devam ederdik. Yoksa şarkı, türkü söylenirdi.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde faaliyetlerini gizlice devam ettiren tekke ve tarikatlar var mıydı sorusuna 18. Görüşmecinin yanıtı şöyle oldu:

> Hatırladığıma göre Çerkeş'te Mahmut Baba diye bir zat vardı. Bir gün beni oraya götürdüler, hafiften zikrettirdi, yarım saat kadar meclisinde bulunmuştum. Onun dışında öyle şeylere gitmiş değilim. Ama mutlaka vardır. Gizli olarak tarikat vardı.

Aynı görüşmeci tarikat faaliyetlerine katılması gerekçesiyle bir kadın hakkında işlem yapıldığını ve olayın mahkemeye intikal ettiğini de ekledi; "Erzurum'da bir hanımefendi tarikata bağlı, Şafak Hanım, bunu nezarete atıyorlar, mahkemeye çıkıyor tarikata katıldı diye. O da; 'Assanız da Allah diyeceğim,' diyor mahkemede. Sonra serbest bırakıyorlar." Gizlice devam eden bu tip faaliyetlerin adli mercilere ulaşmasına dair bir diğer tanıklık 9. Görüşmeci tarafından aktarıldı:

> – Cemaat bir kere zikir etti, orada böyle onları yakaladılar götürdüler mahkemeye. Rüşvet verdiler sonra kendilerini kurtardılar.
>
> • *Ne zamandı?*
>
> – 8-9 yaşlarındaydım. 7 kişi falan götürüldü, merkezde Pervari'de yaşandı. Hatta son ifadede hâkim sanığa; "Söyle," demiş, "bir daha 'la ilahe illallah' demeyeceğim." O da; "Peki söz veriyorum," demiş. O şekilde onları beraat ettirdiler. Tutuklama olmadı.

Taşradaki dinî örgütlenme pratikleri direniş kavramı ekseninde düşünüldüğünde faaliyetlerin genelde, yasağı doğrudan reddedip ona açıktan savaş açmak gibi bir tutumdan ziyade, birtakım önlemler alıp mevcut kurallara boyun eğer gözükerek sürdürüldüğü anlaşılıyor. Bu durum, De Certeau'nun iktidarın ussallık çerçevesi içinde kalarak da direniş gösterilebileceği anlayışına uygun bir örnek sunar (2009: 115). Yasadışı faaliyetlerin tespit edildiği hallerde adli makamların geliştirdiği tutumlar da dikkate değerdir. Zira bu tip direniş hareket-

lerinin cezalandırılmasına dönük idari pratikler, diğer yasadışı dinî faaliyetlerde gelişen vakaların sonuçlarına benzer bir tablo çizer. Elde ettiğim bulgular doğrultusunda tarikat faaliyetleri dolayısıyla mahkemeye sevk edilen iki vaka olduğu ve her iki olayda da herhangi bir cezai işlem uygulanmadığı görülüyor. Bu durum merkezî iktidarın, yaptırımlarını uygulama kapasitesinin sınırları bağlamında düşünülebilir ve yerel idarecilerin inisiyatif alanları bulunduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu tip dinî örgütlenme biçimlerinin, taşradaki gündelik hayata derinlemesine sirayet ettiğini ve bu açıdan yasaklanan pek çok dinî faaliyetin doğal akışı içindeki hayatın bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Taşranın yanı sıra İstanbul'daki canlı tarikat hayatını da göstermesi bakımından hatırat literatürü bu tespiti daha derin hale getirmeyi olanaklı kılar.

Fatma Barbarosoğlu'nun eserinde İstanbul'da gündelik hayatta tarikatlar ve şeyhlerin etkin bir konumda olduğunu gösteren çok sayıda tanıklığa rast gelinir. İlk örnek olarak Said Nursi'nin faaliyetlerine dair Nuriye Çakmak'a ait bir anıya değinilebilir; "Bir gün Eminönü'ne Bediüzzaman'ın geldiği duyulur. Birkaç hanım arkadaşıyla beraber kendisini görmeye giderler. Bediüzzaman, hanımlarla görüşmeyi kabul etmeyerek onlar için bir kitap kaleme alacağı, o kitapta soracakları soruların cevabını bulabilecekleri haberini gönderir" (2016: 32). Eserde Nuriye Hanım'dan, Süleyman Hilmi Tunahan'ın vaazlarını kaçırmayıp, Said Nursi'nin tüm kitaplarını okuması nedeniyle sitayişle bahsedilir (2016: 32). Yazarın mülakat yaptığı görüşmecilerden 1925 yılında dünyaya gelen Atiye Akyıl ise doğumuyla ilgili bir anısından bahsederken bir şeyhin babasının hayatındaki etkin konumuna da değinir; "Babası Ömer Lütfi Efendi çok geç yaşta baba olmanın da coşkusuyla Atiye'nin doğumunu haber aldıktan sonraki coşkuyla şeyhi Mustafa Feyzi Efendi'ye gider..." (2016: 67). Eserde yer alan bu yöndeki bir başka anekdotta, görüşülen kişilerden Hümeyra Ökten'in, tarikatlar ile olan teması "İstanbul'daki bütün şeyhlerin iltifatına mazhar olmuştur," sözleriyle ifade edilir (2016: 92).

Samiha Ayverdi'nin bulunduğu bir sohbette konuklarından birisi 1926 yılında deneyimlediği zikir törenini şöyle tasvir eder (Ayverdi 2015: 133):

> 1926'da Samsun'da bulunuyordum. Dergâhlara son verildiği sene hatta hafta imiş. Tesadüfen bulunduğum binanın yanında Kadiri Tekkesi varmış ve o gece bir ayin gecesi imiş. O ne ritm, o ne emsalsiz bir ahenkti. Ben ki alaturka musiki ile ülfeti olmayan bir adamdım... O derece gaşyoldum, kendimden geçtim.

Bu tasvir, "otantik" olana uzaktan atılan bir bakışa dayanır. Esasında bu dönemde dinî örgütlenme pratikleri sadece uzak taşrada, köylü halkın deneyimine içkin olmayıp, şehirli devlet memurlarının da dahil olduğu bir sahaya sirayet etmiş haldeydi. Buna bir örnek olarak Erken Cumhuriyet Dönemi'nin önemli figürlerinden biri olan ve Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak öğretmenlik ve idarecilik görevlerinde bulunan Celalettin Ökten'in, bir yandan resmî görevini sürdürürken bir yandan da tarikata intisap etmiş halde yaşadığı hatıratından anlaşılır; "İstanbul'dayken zaman zaman Kenan Rifai'nin dergâhına uğruyor, Atikali'deki Cerrahi tekkesinin sohbet halkasında yer alıyor ve bu tekkenin şeyhi Fahreddin Efendi ile sıkı dostluk kuruyor... Ömrünün son döneminde Gümüşhanevi Dergâhı şeyhi Abdülaziz Efendi'nin halefi Mehmet Zait Kotku'ya bağlanıyor" (Yorulmaz, 2014: 89, 92). Öğretmenlik yaparken bir tarikata devam ederek bir şeyhin müridi olan başka bir isim Ahmet Şevki Ergin'dir. Onun deneyimi, yeni rejimin bir memuru olarak dindar bir öğretmenin taşradaki dinî yaşantısına dair detaylı bilgiler içerdiğinden kapsamlı şekilde ele alınmaya müsaittir.

Cumhuriyet devri öncesinde medresede müderris olan Dedikhasanlı Şakir Efendi'nin rejim değişikliği sonrasında köyüne çekilmesinin ardından, civardaki bir köye öğretmen olarak gelen Ahmet Şevki Bey, Şakir Efendi'den dinî tahsil almaya başlar (Ergin, 2016: 86). Bulunduğu köyün hem öğretmenliğini hem de cami imamlığını üstlenen Ahmet Şevki Bey, erken dönemin inkılapçı Cumhuriyet öğretmeni profilinin hayli uzağında bir

memurdur (Ergin, 2016: 91). Üstelik bir süre sonra gezici başöğretmenliğe de atanır. Şakir Efendi ile Ahmet Şevki arasındaki dinî bağlılığı konu edinen ve Ahmet Şevki Bey'in oğlu tarafından kaleme alınan esere göre, bu köy öğretmeninin; "Hem okulda öğrenci ve öğretmenlerine hem de köy halkına dinin ve dindar olmanın önemini, dinî değerlere sahip çıkmanın ve saygılı olmanın, güzel ahlâk sahibi ve başarılı olabilmenin şartı olduğu yönünde telkin ve nasihatlerde bulunduğu ve bu yönde teşvik ettiği bilinmektedir" (Ergin, 2016: 109). Ahmet Şevki Bey'in temas halinde olduğu bir başka şeyh daha vardır. Bu şeyhle olan anılarından birisi direniş pratiğine dair önemli detaylar içermesi bakımından burada değinilmeye değer; "Erenköy'de Erbilli Esad Efendi'yi ziyaretinde (1920'lerin sonu olsa gerek) Esad Efendi takibatta olduğundan aralarında şöyle bir diyalog geçiyor; 'Evladım, buraları polis, jandarma takip ediyor, bir dahaki gelişinde olur ya seni çevirir de sorgu, sual ederlerse, yakın akrabamdır ziyaretine geliyorum,' dersin diyor" (Ergin, 2016: 106). Eserde, o dönemde evlerde zikir törenlerinin nasıl yapılabildiğine dair de önemli bir tanıklığa yer verilir; "Evde ışıklar kısılıp hatm-i hacegan yapılırdı. Bundan kimsenin haberi olmaz, takipçilerin de (polis vs.) ruhu bile duymazdı. Bu hal bir yıldan fazla sürdü. Nihayet 1950'lere yaklaşıldığında tamamen olmasa da bir kısım rahatlamalarla toplantılar, önce camideki küçük odada ve daha sonra da muayyen gün ve zamanlarda evlerde, ... Rahat ibadet yapılan zamanlara kavuşuldu" (Ergin, 2016: 124).

Dinî ayin ve törenlerin gizlilikle sürdürülebilmesine yönelik önemli bir başka tanıklık ise Barbarosoğlu'nun çalışmasında Atiye Akyıl'ın hatıraları arasında yer alır (2016: 71):

> Hatme-i Hace (zikir) için Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan gecesi, yılbaşı gibi polislerin izinli olduğu dönemler seçilerek o gecelerde toplanılmaktadır.

Bu son örnek, gizli dinî tören ve ayinlerin yapılma biçimine dair oldukça önemli bir detayı göstermesi bakımından değerlidir. Bu emsal bağlamında direnişin, devleti yok sayarak, göz ar-

dı ederek değil tersine devlet hakkında bilgi sahibi olmaya dayalı bir teknikle gerçekleştirilmekte olduğu görülür. Bu açıdan direnişin, son derece bilinçli bir pratik olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet rejimine kamu göreviyle bağlı olup bir yandan da tarikatlarla temas halinde bulunan bir başka örnek Mustafa Asım Köksal'dır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Kayseri'ye bağlı Develi'de doğan Köksal, medreseler kapatıldıktan sonra, Develi Müftüsü olan İzzet Efendi'den medrese usulü tahsil alır ve bu eğitimini 1933'te tamamlar (Köksal, 2018: 16). İlkokuldan sonra başka bir resmî eğitim almayan Köksal, aynı yıl Diyanet İşleri Reisliği'ne memur olarak girer ve burada; "Emekli olacağı 1964 senesine kadar tahsis memurluğu, sicil şefliği, yazı işleri müdürlüğü, yayın müdürlüğü, hayrat hademesi işleri müdürlüğü, zat işleri müdür vekilliği ve en sonunda da Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu Aza Başmuavinliği vazifelerinde bulunur" (Köksal, 2018: 28, 33). Hatıratını kaleme alan torunu Asım Cüneyt Köksal, Mustafa Asım Bey'in tarikatlarla ilgili olarak Diyanet teşkilatı içerisinde üstlendiği kritik bir rolden bahseder (2018: 67):

> O yıllarda sıkıştırılan, takibata uğrayan, çeşitli cemaatlere mensup Müslümanları koruması, Diyanet'te müftülük ve vaizlik gibi açılan imtihanlarda bunlara kolaylık sağlaması, bu insanların eziyet görüp haklarının zayi olmasını engellemeye çalışması da bence hocamızın en önemli hususiyetlerindendir... Asım Köksal, Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerinin serbestçe basılıp dağıtılmasında büyük rolü olduğunu bu külliyata ait her bir cildin başında bulunan, bu kitaplarda hiçbir mahzur olmadığına dair 1956 tarihli ifadenin kendisine ait olduğunu belirtmiş, ayrıca Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerinden birçok kişiyi –o devirde bazı kişilerin bu talebelere duyduğu antipatiye rağmen– kollayıp imtihanlarında kolaylık gösterdiğini anlatmıştır.

İktidarın, dinî bilgi üretim tekelini ele geçirerek rejimin meşruiyetini sağlamak ve dinî yaşamı bir çatı altında toplayarak denetim altına almak gibi hedefler doğrultusunda kurduğu Diyanet İşleri Riyaseti içerisinde, kendi üzerine bu amaçları sekte-

ye uğratacak bir mesuliyet alarak faaliyette bulunan ve kurum içerisinde üst düzey görevlere gelen Asım Köksal'ın temsil ettiği bürokratlık şekli, düzenin içeriden altını oyan dikkat çekici bir emsal konumundadır.[31]

Erken dönemde dinî örgütlenme meselesi bağlamında değinilmesi anlamlı olabilecek bir başka nokta, tarikat faaliyetlerine dair yasak ve kısıtlamaların, CHP iktidarı sona erdikten sonra da devam ettiğini ortaya koyan bir tanıklıktır. İsmail Karaçam hatıratında Kadiri tarikatının bölgedeki lideri olan Şeyh Gaysi isminde bir zattan bahsederek, bu zatla olan irtibatını; "Gizli olmakla beraber her salı ikindiyi müteakip usul-i tarikat yerine getirilirdi," sözleriyle dile getirir (2015: 171). Bu anekdotun dikkat çekici yanı ise Karaçam'ın bahsettiği bu gizli buluşmaların 1950'lerde vuku buluyor olmasıdır (2015: 171). Bu anlatı, dinî pratiklerin düzenlenerek sekülerleştirilmesine yönelik kimi iktidar politikalarının, Demokrat Parti döneminde de sürdüğünü göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Taşrada kılık kıyafet

> 1950'de Menderes Adana'ya geldi baraj temelini atmaya. Abdi Hoca kamyonla bizi (talebeleri) götürdü sevinçten. Menderes meydana çıktı, arabanın üstünde konuşma yaptı. Yanında fesli, cüppeli birisi var. Sakallılar hep ağladı. Bunu sordular niye ağladılar diye hocaya. Menderes'in yanındaki hoca Diyanet başkanıymış. İlk defa sarıklı, cüppeli birini dışarıda orada gördük. O yüzden ağlamışlar.
>
> – 17. Görüşmeci

Cumhuriyet ilan edildikten sonra halkın gündelik yaşantısını modern ve seküler değerler doğrultusunda yeniden düzenlemeye dönük teşebbüslerde bulunan Kemalist iktidarın, toplu-

31 Erken Cumhuriyet Dönemi boyunca Diyanet İşleri Riyaseti'nde başkanlık da dahil olmak üzere pek çok görevde bulunmuş olan Ahmet Hamdi Akseki'nin de benzer bir misyon üstlenerek merkezî iktidarın baskısına karşı "içeriden" bir tür tampon bölge yaratma gayesiyle hareket ettiğini savunan bir yorum için bkz. Kara ve Gündoğdu, 2019.

ma "medeni ve beynelmilel kıyafet" giydirme yönündeki gayretleri Ağustos 1925'te Mustafa Kemal'in Kastamonu ziyareti ile başlar. Reis-i cumhur bu ziyaretinde halka modern giyimi anlatıp şapkayı tanıttıktan sonra Meclis'te konuya yönelik yasal işlemler yapılır ve 25 Kasım 1925 tarihinde "Şapka İktisası Hakkında Kanun" yürürlüğe girer:

> Türkiye Büyük Millet Meclis'i azaları ile idarei umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilûmum müessesata mensup memurin ve müstahdemin Türk milletinin iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumi serpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını hükümet meneder (Düstur, Tertip 3, cilt 7, 108).

Şapka giyilmesi yönündeki yasal düzenlemenin memur ve mebuslara yönelik olması, Mahmut Goloğlu tarafından halkın, modern giyimi çoktan benimseyip, rejimin inkılaplarını destekliyor oluşuna yönelik bir kanıt olarak yorumlanır (2007: 159):

> Görülüyor ki, şapka giyme zorunluluğu halk için teklif edilmemiştir. Çünkü halk, böyle bir kanun zoruna lüzum kalmadan şapkayı giymeye başlamıştı. Teklifteki kanun zorunluluğu "mebuslar ile memurlar" içindi. Demek ki, genel olarak, toplumun kılığındaki değişiklik devrimi kanun zoru ile olmamış, şapka giyimi bu gereğin milli vicdana mal edilmesiyle başlamıştı. Kanun zoru koyma ihtiyacı, halka göre aydın olmaları gereken mebuslar ile memurlar için duyulmuştu.

Ancak bu düzenlemenin yürürlüğe girmesinden sonra Şapka Kanunu'na muhalefet etmeye dönük pek çok kitlesel hareket yaşandığına dair kayıtlar, meclis tutanaklarında ve ulusal gazetelerde yer alır. Şapka Kanunu'na karşı muhalefetin resmî kaynaklar ve hâkim literatürde ele alınış biçimi, iktidarın, yeni rejimin inşasına dair uygulamaları toplumsal yaşama "sorunsuz" biçimde yerleştirebilmek için kendisine karşı oluşan tepkileri marjinalize eden resmî bir anlatı geliştirdiğini gösterir. Goloğlu'nun eserinden uzun bir alıntı yapılarak, hem ortaya çıkan muhalif hareketlere değinilebilir hem de eylemler kar-

şısında resmî söylemin nasıl tecessüm ettiği üzerinde durulabilir (2007: 166-167, vurgular bana ait):

> Başarıya ulaşmak üzere olan bu aşama davranışına ilk tepki Erzurum'dan geldi. Bazı kimseler çarşının bir bölümünü kapatmaya çalıştılar, Vali'nin evi ve makamı önüne gittiler, "Gâvur memur istemiyoruz," diye bağırdılar, gösteri yaptılar, zabıtanın uyarılarına uymadılar. Hükümet de kuvvet kullanarak gösteriyi dağıttı, göstericiler tutuklandı. Erzurum'un bazı ilçelerindeki sıkıyönetimin, Erzurum ilinin tamamını kapsaması hakkındaki 24 Kasım 1925 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı'nı Büyük Millet Meclis'i de onayladı.
>
> Erzurum'da cereyan eden ve 33 kişinin mahkûmiyeti ile biten olayın elebaşıları Gâvur İmam adında bir hoca ile Hoca Osman adında biri idi. Ve öteki illerde de böyle sınırlı, küçük, tek tek olaylar cereyan etmişti. Hepsinde propoganda "Hükümetin dinsizliğe gittiği", "kadınların namuslarının zedelendiği" şeklinde idi. 14 Kasım'da Sivas'ta duvarlara, içinde hükümete hakaret sözleri bulunan bir beyanname yapıştırılmıştı. Hazırlayanlar, yapıştıranlar ve düşünce birliği yapmış olanlardan 32 kişi mahkûm olmuş, 2 kişi sürülmüştü. 22 Kasım'da Kayseri'de, Mekkeli ve Şeyh Sait gibi Nakşibendi olduğunu söyleyerek kışkırtıcılıkta bulunmak isteyen Ahmet Hamdi adında biri, herhangi önemli bir olay çıkmadan yakalanıp mahkemeye verilmişti. 25 Kasım'da Rize'de, bir iki hocanın elebaşılığı ile hükümetin dinsizliğe gitmesini önleme diye bir hareket yapılmak istendiyse de olay derhal bastırıldı, Rize'ye giden İstiklal Mahkemesi olaya el koydu. 26 Kasım'da Maraş'ta, İbrahim Hoca adında biri, camide başına topladığı bazı kimselerle hükümet aleyhinde gösterilerde bulunmak istedi, fakat hepsi yakalandı ve Ankara'daki İstiklal Mahkemesi'ne gönderildi. 4 Aralık'ta Giresun'da, Muharrem adında bir hocanın elebaşlığı ile de diğerlerine benzer bir hareket yapılmak istenecek ve fakat hemen bastırılarak kovuşturma başlatılacaktır.
>
> Fakat *bunlar, toplumca benimsenmiş, desteklenmiş, hoşgörülmüş olaylar değildi.* Nitekim, Erzurum'daki elebaşı Hacı Os-

man'ın, Kayseri'deki Ahmet Hamdi'nin, Giresun'daki Şeyh Muharrem'in buralara yeni gelmiş kimseler olduklarının anlaşılmış olması da bu gerçeği açıkça ve kesinlikle pekiştiriyordu. *Halk, bu tür gerici olayları nefretle karşılıyor ve bu duygularını Ankara'ya gönderdiği telgraflarda açıkça belirtiyordu.*

Buradaki üslup, muhalif hareketlere karşı geliştirilen argümanlar ve halk ile protestocuları birbirinden ayıran tavır, bir önceki başlıkta değindiğim Bursa Olayı'ndaki yaklaşım ile paralellik gösterir. Bu açıdan iktidara direniş gösterme meselesi ekseninde iktidar yanlısı düşünce çevresine dair bir stereotip biçiminde değerlendirilebilecek olan Goloğlu'nun yaklaşımı, bu fonksiyonu doğrultusunda resmî tarih anlatısının kanonik eserlerinden biri olarak kabul edilebilir.[32] Bu hususlaki ilk kanon olan Mustafa Kemal Atatürk'ün *Nutuk*'unda ise hem Şapka Kanunu hem de benzer bazı düzenlemelerin "zor" yoluyla fakat halkın yararına yapıldığı anlatılırken, bu gibi değişimler karşısında duranlar, "halk" içinden kimseler değil de rejim düşmanı gericiler olarak kriminalize edilerek bu tip rejim düşmanları karşısında zora başvurmanın kaçınılmazlığı üzerinde durulur ve bir bakıma da *Nutuk*'u izleyecek kanonik eserlerin referans çerçevesi belirlenmiş olur (2015: 664-665):

> Efendiler, milletimizin başında, cehalet, gaflet ve taassubun ve ilerleme ve medeniyet düşmanlığının alametifarikası gibi kabul olunan fesi atarak, onun yerine, bütün medeni âlemce başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle Türk milletinin medeni toplumlardan zihniyet itibariyle de hiçbir farkı olmadığını göstermek lüzumlu idi. Bunu, Takrir-i Sükûn Kanunu cari olduğu zamanda yaptık. Bu kanun cari olmasaydı yine yapacaktık. Fakat bunda, kanunun yürürlükte olması da kolaylık sağladı denirse, bu çok doğrudur. Hakikaten Takrir-i Sükûn Kanunu'nun yürürlükte oluşu, bazı mürtecilerin, milleti geniş ölçüde zehirlemesine meydan bırakmamıştır... Nu-

32 Goloğlu'nun alıntıladığım sözlerini merkeze alarak erken dönem inkılaplar karşısındaki muhalif tutumları aynı perspektiften hareketle mahkûm eden yakın tarihli bir örnek için bkz. Aysal, 2011.

rettin Paşa'mn, millet kürsüsünden galeyana getirmeye muvaffak olduğu taassup ve irtica hisleri, nihayet birkaç yerde, yalnız birkaç mürtecinin İstiklal Mahkemeleri'nde hesap vermeleriyle sôndü.

Efendiler, tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılması ve bütün tarikatlarla şeyhlik, dervişlik, müritlik, çelebilik, falcılık, büyücülük ve türbedarlık vb. gibi birtakım unvanların yasaklanması ve ilgası da Takrir-i Sükûn Kanunu devrinde yapılmıştır. Bu hususlaki icraat ve tatbikat, toplumumuzun hurafeperest, ilkel bir kavim olmadığını göstermek bakımından ne kadar elzem idi, bu, takdir olunur.

Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyitlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, muskacılara talih ve hayatlarını emniyet eden insanlardan meydana gelen bir kütleye, medeni bir millet gözüyle bakılabilir mi? Milletimizin hakiki mahiyetini yanlış manada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi unsurlar ve müesseseler, yeni Türkiye devletinde, Türk Cumhuriyeti'nde devam ettirilmeli miydi? Buna ehemmiyet vermemek, ilerleme ve yenileşme namına, en büyük ve telafi edilemez hata olmaz mıydı? İşte biz, Takriri Sükûn Kanunu'nun yürürlükte olmasından istifade ettik ise, bu tarihî hatayı işlememek için, milletimizin alnım olduğu gibi açık ve pak göstermek için, milletimizin mutaassıp ve Ortaçağ zihniyetinde olmadığını ispat etmek için istifade ettik.

Mustafa Kemal'in bu ifadeleri, iktidarın yurttaş inşası çerçevesinde dinsel yaşamın sekülerleştirilmesi yönündeki anlayışının özü olarak düşünülebilir. İktidar, yeni rejime karşı açıktan yürütülen protesto hareketlerini, halktan ayrı olarak, münferit birkaç gericinin gerçekleştirdiği suçlardan ibaret görür. Dolayısıyla bu eylemlerin, halkın rızasına halel getirmediğini düşünerek, kitlelerin, bu yeni seküler düzeni benimsediğini savunur. Bu kabulden hareketle iktidarın bu yöndeki yasal düzenlemeleri devam etmiş ve ilerleyen yıllarda dinî kıyafetlerin giyilmesine kısıtlama getirilmiştir. 3 Aralık 1934 tarihinde yürür-

lüğe giren Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun'un ilk maddesine göre:

> Herhangi din ve mezhebe mensub olurlarsa olsunlar ruhanilerin mabed ve ayinler haricinde ruhanî kisve taşımaları yasaktır. Hükümet her din ve mezhebden münasib göreceği yalnız bir ruhaniye mabed ve ayin haricinde dahi ruhanî kıyafetini taşıyabilmek için muvakkat müsaadeler verebilir. Bir müsaade müddetinin hitamında onun ayni ruhanî hakkında yenilenmesi veya bir başka ruhaniye verilmesi caizdir (2596 Sayılı Kanun, *Resmî Gazete*, sayı 2879, 13.12.1934).

Bu düzenleme uyarınca, 12 Haziran 1935'te hazırlanan bir liste ile hangi dinî temsilcilerin mabetler dışında ruhani kıyafet giyebilecekleri tespit edilir.[33] Bu uygulamalar doğrultusunda iktidarın kanunlar yoluyla kılık kıyafet konusuna yönelik hamlelerinin odağında erkeklerin kamusal alandaki görünürlüklerinin düzenlenmesi olduğu görülüyor. Söylem düzleminde kadınların modern bir dış görüntüye kavuşması gerekliliği yaygın bir tema olsa da bu konuda yasal bir düzenleme yoktur. Ancak 1920'lerin ikinci yarısında bilhassa Doğu Karadeniz Bölgesi'nde kimi belediyelerin peçe ile sokağa çıkılmasını yasaklama teşebbüsleri olmuşsa da bunlar yerleşik hale gelmez (Sarısaman, 1998: 104). Tek Parti İktidarı yıllarında hükümetler, seküler prensipler doğrultusunda, erkeğin kamusal alandaki görünürlüğünü düzenleyen uygulamalarda bulunur. Ancak Goloğlu'nun savının aksine kılık kıyafet inkılapları, halkın tüm kesimleri tarafından gönüllü olarak benimsenmez. İktidarın bu yöndeki uygulamaları, taşrada direniş kavramı etrafında değerlendirilebilecek çeşitli mücadele pratikleri ile karşılaşır. Bu pra-

33 Kanuna göre belirlenen liste şöyledir:
1- Diyanet İşleri Reisi - Rifat,
2- Ortodoks Rumların Patriği - Fotyos Dimitri,
3- Türk Ortodoksları Reisi - Papa Eftim,
4- Ermeni Grigoryan Patriği - Mesrub Naroyan Holikat,
5- Ermeni Katolik Reisi - Vahan Koçeryan,
6- Hahambaşı Vekili - İsak Şaki,
7- Ermeni Protestan Reisi - Vatun Cigalyan Mıgırdıç,
8- Rum Katolik - Diyonis Baruhas (*Resmî Gazete*, sayı 2746, 11.06.1935).

tikleri gözler önüne seren sözlü tarih ve hatırat malzemeleri ekseninde halkın gündelik hayatındaki dinsel pratikleri ile iktidarın koyduğu kanunlar arasındaki mesafeyi kıyafet düzenlemeleri bağlamında incelemek, hem yeni rejimin yurttaş inşası hedefinin ne ölçüde gerçekleştiğini hem de resmî anlatıya dayalı fikir üretiminin ne denli geçerliliği bulunduğunu gösterebilir.

Yaptığım görüşmelerde taşrada gündelik giyim üzerine elde ettiğim bulgular, tıpkı Lilo Linke'nin Türkiye seyahatinde gözlemlediği gibi yerleşik giyim alışkanlıklarının bölgeden bölgeye çeşitlilik gösterdiğini ortaya koyar. 1. Görüşmeci Erzurum'da çarşaf giyilmediğini, kadınlar tarafından "ehram" adı verilen ve yüzü açıkta bırakan bir örtünün kullanıldığını, erkeklerin de şalvar ya da cüppe gibi kıyafetler giymediğini belirtti. 4. Görüşmeci ise Haruniye'de kadınların çarşaflı, erkeklerin ise şalvarlı, sarıklı yahut takkeli olduklarını söyledi. Çocukluğu Gaziantep'te geçen 5. Görüşmeci ise anne ve babasının dışarı çıkarken nasıl giyindiklerini şöyle tarif etti:

– Babam şalvar da giyerdi, zaman zaman fötr şapka takardı. Annem de bazen çarşaf giyerdi.

• *Yüzü kapalı olur muydu?*

– Evet, peçe olurdu.

8. Görüşmecinin Gümüşhane'nin Salyazı Köyü'ndeki gözlemi; "Kadınlar çarşaf giyerdi. Kadınlar aralarında konuşurken duyardım, çarşaf çıkacakmış falan diye fakat köylerde çarşaflarıyla yaşadılar. Yok, manto giyilecek falan denirdi ama bizim köyde o revaç bulmadı," şeklindedir. Gaziantep'in Suriye sınırındaki bir köyünde büyüyen 10. Görüşmecinin bu konuya ilişkin olarak aktardıkları ise şöyle:

• *Sarık, cüppe giyen olur muydu?*

– Katiyyen olmazdı.

• *Çarşaf, peçe giyen kadın olur muydu?*

– Bizim baraklarda yoktu. Bizim yöresel âdette bunlar yoktur. Ama Nizip'ten falan misafir gelenlerde tek tük görürdük.

Çanakkale'nin Akçakoyun Köyü'nde yaşayan 13. Görüşmecinin aynı soruya yanıtı; "Bizde yoktu öyle bir şey. Başka yerlerden gelirlerdi gezginciler ama bizde yoktu. Tek tük çıktı öyle," oldu. Aynı köyde yaşayan 14. Görüşmeci de o dönemki kılık kıyafetlerini "Atatürk işi giyiniyorduk," sözleriyle açıkladı ve kadınların giyimine dair şunları söyledi; "Burada çarşaf marşaf yoktu, başka yerlerde vardır belki. 'Gorak' diye bir şey giyiyorlardı. Feraceye benzer." 15. görüşmeci Adana'ya bağlı olan Yağlıtaş Köyü'ndeki yetişkinlerin giyim şeklini; "Sarıklı vardı, çarşaflı yoktu," diye ifade etti. 12. görüşmeci ise annesinin Kilis'teki gündelik giyimine dair şunları anlattı:

• *Anneniz çarşaf peçeyle sokağa çıkar mıydı?*
– Gece çıkarlardı.

• *Gündüz çıkması icab ettiğinde nasıl giyinirdi?*
– Herkes manto diktirdi yasak olduğunu duyunca. Çarşaf meselesi çok sürmedi. Yasak olduğu bilinince çarşaf ortadan kalktı.

Yozgat'ın Başyayla Köyü'nde büyüyen 16. Görüşmecinin hatırladıkları ise şöyle:

• *Sarık, cüppeyle dolaşan insan görür müydünüz?*
– Yok. Öyle bir âdet yoktu.

• *Çarşaf giyer miydi kadınlar?*
– Siyah çarşaf giyerlerdi.

• *Şehre giderken ayrı bir kıyafet giyilir miydi yoksa anneniz falan çarşafla mı giderdi?*
– Çarşafla giderlerdi de çok garip karşılanırdı.

Çorum'un bir köyünde büyüyen 19. Görüşmeci ise kılık kıyafet konusundaki izlenimini şöyle dile getirdi:

• *Sarık, çarşaf giyen olur muydu?*
– Yok canım. Köyün bir zengini vardı o sarıkla, cüppeyle gezerdi bir de babası. Onun dışında herkes kasket giyerdi, hiç sarık giyen görmedim.

Kılık kıyafet konusundaki tercihlerin, bulunan yerin denetim düzeyiyle bağlantılı olduğu anlaşılıyor. Örneğin Tarsus'un Kayadibi Köyü'nde doğan 17. Görüşmeci, köy ile kent arasında giyim konusunda bazı farklar bulunduğunu gösteren bir detay aktardı; "Babam pantolon giydi. Niye giydin dedik, şalvar yasakmış. Köyde değil, şehre giderken tabii. Köyde insanlar hürdü, çok sıkmazlardı." Çocukluğu Elazığ'ın Tadım Köyü'nde geçen 18. Görüşmeci de benzer bir deneyimini paylaştı; "Köyde şapka falan olmaz. Hanımların kendi dokuduğu şey vardı. Başa giyilen 'terlik' derler. Ama şehre giderken mutlaka bir şapka. Çünkü yasaktı." Köy ile kent arasındaki farklılaşmayı 1940'ların ortasında Elazığ'da bulunduğu dönemde net şekilde deneyimleyen 18. Görüşmecinin kıyafet konusunda şehir merkezindeki gözlemleri ise şöyledir; "Takke falan yok, herkes şapkayla çıkardı sokağa."

Elde ettiğim bulgular taşrada kılık kıyafet düzenlemesinin analizi açısından bilhassa şapka kullanımının önemli bir gösterge olduğunu ortaya çıkarır. Zira yaptığım toplam 19 mülakatın 15'inde görüşmeciler başta babaları olmak üzere çevrelerindeki yetişkin erkeklerin şapka bulundurduklarını ifade ettiler. Nusaybin'in bir köyünde yaşayan 3. Görüşmeci ile Pervari'de büyüyen 9. Görüşmeci şapka hususunda özel bir uygulama ya da yaygın kullanıma dair herhangi bir şey hatırlamadıklarını belirtirken, 4. ve 12. Görüşmeciler de babalarının bilinçli olarak şapka giymeyi reddettiklerine dair hatıralarını aktardılar. Burada ilk olarak şapka bulundurma meselesi üzerinde durarak, bu yönde geliştirilen pratiklerin direniş kavramıyla bağlantılı olarak nasıl düşünülebileceğini inceleyip ardından şapka takmamaya dair tanıklıkları ele alacağım.

1. Görüşmeci dinen bir sakıncası olmadığını belirterek, o zamanlarda da herhangi bir rahatsızlık duymadan şapka taktıklarını söyledi. 6. Görüşmeci ise bir mecburiyet olduğu için babasının Haymana'da şapka taktığını belirtti. Benzer şekilde 5. Görüşmeci de babasının şapka takmadan dışarı çıkamadığını ifade etti. 8. Görüşmecinin aktardığı bilgi ise şapka takmanın zoraki oluşunun mekân ile ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir:

• *Babanızın şapkası var mıydı?*

– Vardı tabii.

• *Normalde kullanır mıydı?*

– Yok. Dışarı bir kazaya, başka yere giderken.

11. Görüşmeci de istemeyerek şapka takıldığına dair tanıklığını dile getirdi:

• *Köydeki yetişkinler şapka takıyor muydu?*

– Takıyorlardı tabii giymemek yasaktı. Yağlıtaş'ta da takılıyordu, biz bile giydik.

• *Peki bundan büyükler şikâyet eder miydi?*

– Bunu, mecburi şapka giymeyi uygun görmezlerdi, "Günah," derlerdi. Giymezlerdi ama köyde giymese de, bağda bahçede giymese de çarşıya giderken, şehre giderken mutlaka hepsi giyerlerdi. Ben babamın falan da giydiğini hatırlıyorum.

16. Görüşmeci babasının şapka taktığını aktardı; "Mecburen şapka giyerdi. Mecburiyet vardı." Babası gezici başöğretmen olan 19. Görüşmeci de babasının köyde değil ama şehre giderken şapka taktığını söyledi:

Evde şapkası var mıydı? Köyde görmedim. Öbür kardeşi Çorum'da bakkaldı. Çorumdakiler mecburen takıyorlardı. Şehirdekiler takıyordu. Babam at üstünde köyleri gezerken kasket takardı, ayrıca fötr şapkası vardı.

Bu veriler, hemen herkesin o dönemde şapka edindiğini ancak şapka kullanımının yaygın şekilde denetimle ilişkili olduğunu gösterir. Bu uygulamadan rahatsız olsa da pek çok kişi, denetimle karşılaşabileceğini düşündüğü merkezî yerlere seyahat ederken ya da resmî bir kuruma giderken şapka bulundurarak, iktidarın politikalarına uyar gözükür. Bu tavır, De Certeau'nun "uyar gözükerek, kafa sallayarak" direnme anlayışıyla örtüşmekte olup, iktidarın baskısını üzerine çekmeden yaşamını sürdürmek adına, doğru bulmadığı uygulamaları dışa vurmayan, sükût ile geçiştiren bir eğilim taşır. Ancak taşrada

bu devlet politikasına karşı olan herkesin tutumu aynı değildir. Alternatif bir tavır olarak, şapka takmanın reddedildiğini tespit ettiğim birkaç hatıraya değinilebilir.

Yaşadıkları yerin müftüsü olan babasının hiç şapka takmadığını aktaran 4. Görüşmeci, bunu bölgenin en nüfuzlu ailesinin parçası olmalarına bağlıyordu. Ailesinin yerel dinamikler çerçevesinde belli imtiyazlara sahip olduğunu başka örnekler üzerinden de aktaran görüşmeci, şapka takmama hususunu açıklarken, babasının böyle bir ayrıcalıklı alanı olabileceğini ima etti. Ancak kendisi Ankara'da lise okuduğu yıllarda, okul müdürünün şapka takma uygulamasına gösterdiği titizliği anlatırken, rejime karşı gelmek yerine ona dahil olarak, inandığı gibi yaşamaya devam etmek için hâkim düzen içinde küçük hava boşlukları yaratma taktiğine örnek teşkil edebilecek bir anekdot aktardı:

> Lisedeki müdürümüz Ayhan Bey beş vakit namazlıydı. Ama okula şapkasız sokmazdı. Cuma günü derdik ki uzaktaki camiye gideceğiz (bir arkadaşıyla) "Cami için izin aldığınızı söylemeyin, 'işimiz var' deyin soran-gören olursa," derdi, öyle izin alırdık müdürden.

Dolayısıyla merkezî iktidarın politikalarını açıktan reddedebilecek belli imtiyazlara sahip olunmasının da merkez ile olan mesafeyle bağlantısı olduğu düşünülebilir. Babasının şapka uygulamasını açıktan reddettiğini aktaran diğer kişi olan 12. Görüşmecinin bu hususta bana verdiği bilgiler ise şöyle:

> • *Babanız sokağa çıkarken şapka takar mıydı?*
> – Hayır, hiç şapka giymezdi.
>
> • *Babanız neden şapka giymezdi?*
> – Bir hoca şapkanın İngiliz'den geldiğini söylemiş, o yüzden şapkasız giderdi. Başım rahatsız falan dermiş binde bir gören olursa. Babam öyle bir olayla karşılaşmadı hiç.
>
> • *Başka giymemezlik eden var mıydı?*
> – Çok az.

Bu iki şapka takmama örneğindeki motivasyonlar ve olası bir devlet müdahalesi karşısındaki "güvenceleri" birbirinden farklıdır. 4. Görüşmecinin aktardığı örnekte yerel ilişki dinamikleri çerçevesinde nüfuz sahibi olmanın getirdiği bir imtiyaz şapka takmama hakkını beraberinde getirmiş gözüküyor. 12. Görüşmecinin babasının şapka takmayışı ise denetim olasılığının düşüklüğünden cesaret almayla ilgili olup bir yandan da böyle bir durum halinde risk almamak adına mazeret üreterek sürdürülmüştür. James Scott, tarım işçiliği örneği ekseninde tartıştığı direnişin, doğrudan boykot uygulamak gibi açık bir hareket yerine mazeretler üreterek işi aksatmaya dönük girişimler yoluyla da gerçekleştirilebileceğini savunur (1985: 255). Bu perspektif gündelik hayat içerisinde iktidar politikalarına karşı direniş geliştirme bağlamında düşünüldüğünde mazeretler üreterek iktidarın koyduğu kuralları esnetmenin de direniş kavramı içerisinde düşünülebilmesi mümkün hale gelir ve 12. Görüşmecinin babasının şapka takmamak için geliştirdiği mazeretler bu bakış açısı doğrultusunda direnişin konusu edilebilir. Benzer bir örnek, hatıratına ulaştığım Çaykaralı Hacı Hasan Efendi'nin şapkaya karşı tavrında da görülmektedir. Rejime karşı olan ama bunu açıktan yapmak yerine dolaylı direniş yöntemleri geliştirerek öğrenci yetiştirmeye devam eden Hacı Hasan Efendi'nin inkılaplar karşısındaki tutumu, hayatını anlatan eserde ifade edilmektedir (Yavuz, 2008, cilt 1: 62); "Şehre inme dışında başından sarığını eksik etmezdi, şehirlerde bere giyerdi, latin harfleri ile yazı yazmazdı." Hocanın, prensip olarak iktidarın yasakladığı eski usule göre başını örtemiyor olsa da yeni rejimin sembollerinden biri olan şapkayı takmamak adına bir ara çözüm üreterek bere kullanması dikkate değer bir direniş örneğidir. Zira "yukarıdan" dayatılan kuralı kategorik olarak reddetmek yerine onu eğip bükerek kendi koşullarına uygun hale getirme edimi içerir.

Bu noktada iktidarın, kılık kıyafet düzenlemelerinin taşrada uygulanması konusunda ne kadar etkin olduğu üzerinde durulabilir. Çünkü kılık kıyafet düzenlemelerine yönelik cezai işlemler ve yaptırımların incelenmesi, iktidarın bu politi-

kaları uygulama kararlılığı hakkında fikir verici olacaktır. Görüşmelerde bu yönde elde ettiğim veriler çoğunlukla doğrudan tanıklıklardan ziyade duyumlara dayalıdır. 6. Görüşmeci; "Hanımların örtülerine, çarşafa müdahale edildiğini duyduk," derken, 7. Görüşmeci; "Peçe yırtanlar, karakola götürülenler olduğunu duyardım," diye belirtti. Benzer şekilde 11. Görüşmeci, "Hocaların sarıklarını yırtıyorlarmış," diye anlatıldığını, 12. Görüşmeci de emniyete götürülen insanlar olduğunun konuşulduğunu aktardı. Ancak bu konuda doğrudan tanıklıklara da rastlanır. 2. Görüşmeci bu yöndeki bir hatırasını anlattı:

> – Çarşafa yasak vardı. Benim teyzemin çarşafını yırttılar, korkusundan aylarca hasta yattı. Evine geliyor, yolda görmüşler, yüzünden peçeyi çekmiş yırtmışlar, çarşafı çekmişler. Karakola götürmüşler.
>
> • *Yapan kim?*
>
> – Polis ya da zabıta. Karakola gitmeye korkmuş, kocası gelmiş. Almış çıkarmışlar ama çok korktu, çok hasta yattı.

13. Görüşmeci de şahit olduğu benzer bir olayı paylaştı; "Ilıca var bizim köyün yakınında, orada sarıklı birisi geldi. Karakol komutanı da geldi. Sarığı aldı, kesti attı. 'Bunu giymek yasak değil mi?' dedi komutan. 1940-45 senelerinde oldu bu olay." 14. Görüşmeci de henüz kendisi doğmadan evvel babasının başına gelen bir hadiseyi anlattı; "Babam ağı sarkık şalvar giymiş şekilde gezerken jandarma rastlıyor. O ağa bıçak atıp yırtıyorlar böyle giyinme bir daha diyerek." 3. Görüşmecinin tanıklığı ise mahkemeye intikal eden bir hadiseye dayanır:

> – Beyaz elbise giyeni (üzerindeki entariyi gösteriyor) asker yırtıyordu.
>
> • *Entari gibi mi?*
>
> – Entari evet, asker yırtıyordu.
>
> • *Sokakta üzerinde gördüklerini mi yırtıyorlardı?*
>
> – Tabii tabii. Babamın başına geldi hatta.

• *Sarık, cüppe giyiyor muydu babanız?*

– Mesken adında Midyat'a bağlı bir köy var. Babam o köyün fahri imamıydı. Bir yüzbaşı mefrezeye yani takibata çıkmıştı. Babamın başında sarık vardı. Yüzbaşı bir jandarmaya dedi, "Git o hocanın sarığını al getir." Babamın başından sarığı almışlar. Babamın hakkında tutanak yazmış o yüzbaşı. Babam, hatırlıyorum üç sefer o köyden (yaya bir günlük mesafedeki) Midyat'a ifade vermeye gidiyordu. Nihayet üçüncü seferinde yüzbaşı beraberinde o gönderdiği eri de getirmiş. Yüzbaşı davacı olmuş. Savcı dedi, "Beraat ettiriyorum." Sebebi şu, babama dediler ki; "'Ben camiden çıktım başımda unuttum yoksa ben sarık giymiyordum,' diye konuş" dediler. Dışarıdan böyle akıl verdiler babama. Camide giymek yasak değildi. Dışarda sarık giymek yasaktı. Babamda demiş ki; "Savcım ben fahri imamıydım caminin, namazdan sonra sarığı başımda unutup dışarı çıktım. Yüzbaşı beni o şekilde yakaladı." Yüzbaşı "Cami yoktu orada," diyor. Askeri çağırtıyor, "Orada cami var mıydı?" diye ona soruyorlar. O da "Yok," dedi. Babam yine de "Ben camiden çıkınca unuttum," diyor. Sonuçta beraat ettirdiler. 10-12 (1949-50) yaşlarınındaydım bu olay olduğunda.

Öcal'ın eserinde yer alan ve Ahmet Bilgin tarafından aktarılan, bir icazet merasimi hakkında açılan davanın vazife dışında dinî kisve giyme suçuna konu olması hakkındaki bir hatıra da burada değinilmeye uygundur (2008, cilt 1: 123-126):

> 1949'da hocamız bizim için bir icazet merasimi yapmak istedi... Cumhuriyet döneminde resmen merasimler düzenleyerek icazetname vermek yasaktı. Gayriresmî verilen icazetnameler ise ilim erbabı nezdinde değeri olmakla birlikte, devlet nezdinde ve dolayısıyla herhangi bir resmî kuruma başvurduğumuzda bir anlam ifade etmiyordu... Hocamız Valilikten izin talebinde bulundu fakat vali merasime karşı çıktı... Belediye başkanı, vali gibi açık tavır koymasa da bu konuda kararsız ve çekimserdi... Fakat o gece bir rüya görmüş, o rüyadan korkmuş ve etkilenmiş olacak ki mesuliyeti üzerime alıyorum, bildiğiniz gibi töreni yapın demiş...

Kayseri Valiliği hocalarımız ve bizim hakkımızda soruşturma açtı ve hepimizi Ağır Ceza Mahkemesine sevk etti... Mahkemede bana "Vazife dışında fes, sarık, cüppe giymişsin doğru mu?" diye soruldu. Hocam beni bu soruya nasıl cevap vereceğim hususunda tembihledi, "Sadece vazife başında olduğum caminin mihrabında giydim diyeceksin, konuyu hasıraltı edecekler," dedi. Gerçekten mahkemede aynı soru soruldu, ben de söylenildiği gibi cevap verdim ve beraat ettim. Hocalarımızla arkadaşlarımız da mahkemede aynı cevapları vererek beraat ettiler.

Denetimlerin her yerde aynı şekilde uygulanmadığını gösteren bu örnekler doğrultusunda kılık kıyafet düzenlemesi konusunda yerel dinamiklerin belirleyici faktörlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. 7. Görüşmeci bu durumu örneklendiren bir gözlemini aktardı:

• *Sokağa çıktığınızda insanların kılık kıyafetiyle ilgili bir kısıtlama olduğuna dair hatırladığınız herhangi bir şey var mı?*

– Sarık takmak yasaklanmıştı yalnız müftü takabiliyordu, sonradan onu da yasakladılar. Hocalar da ancak camide takarlardı. Halkın genelde giyimi şalvar ve üstüne ceketti. Annemiz çarşaf giydi. Peçeli olarak dedemin evine giderdi. Mümkün olduğu kadar görmezden gelirlerdi, şey etmezlerdi yani polisler. İdare ederek üstelemezlerdi. Zorlasalar açmak zorundaydı.

Anlaşıldığı üzere merkezde alınan kararların, taşrada uygulanmaları sürecinde kimi esneklikler, inisiyatifler ortaya çıkabiliyordu. Mahkemeye intikal eden iki hadise, taşrada karar merciinde bulunan yetkililerin bu şekilde hareket ettiğini gösteren örnekler teşkil ederken, 7. Görüşmecinin kolluk kuvvetlerinin kıyafet denetimi konusundaki esnek tavrına işaret eden yukarıda değindiğim gözlemi de karar mekanizmasında bulunan kamu personelinin, uygulama ve tavırlarının yeknesaklığından söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Öte yandan taşrada resmî görevli olan din adamlarının Şapka Kanunu'na uyma konusunda ihtimam gösterdiğini ifade eden tanıklıklar da bulu-

nur. Örneğin 12. Görüşmeci, o dönemki Kilis müftüsünün şehirde hep şapka ile dolaştığını söyledi. Kutuz Hoca da o zamanki Rize müftüsünün fötr şapka takmaya başlayışını elim bir hadise olarak aktarır (Kara, 2000: 178). 10. Görüşmeci ise şapka takan ama bunu istediği için değil rejime ayak uydurarak varlığını sürdürmek adına yapan bir din adamına dair hatırasını anlattı:

> Burada Hacı Mehmet Övücü vardı, fötr takardı. El Ezher mezunu bir zat. 60'larda birkaç yerde il müftüsü oldu... Fötr şapkalıydı. Antep müftülüğü de yaptı. Babama derdi ki "Bu fötrle çok insanı kandırdım," derdi. Fötrü sallardı, elinde dolaşırdı.

Bu anekdotlarda Şapka Kanunu'na açıktan direnmek yerine şapka takan din adamlarında öne çıkan tutum; kafa sallayarak, uzlaşır gözükerek kendine bir alan açma ve belli ayrıcalıkları elde etme ya da var olanları koruma gibi kazanımlar içeren taktikler olarak düşünülebilir.[34] Zira bu başlığın ilk kısmında görüldüğü üzere, bu uygulamaya açıktan direnip İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanmış pek çok kişi bulunur. Ancak elbette herkes iktidar politikaları karşısında bu tip direniş yollarına başvurmamıştır. Mahir İz hatıralarını kaleme aldığı eserinde bir hocasının kılık kıyafet kanunları karşısında gösterdiği tepkiyi aktarır (2019: 326); "İsmail Saib Efendi sarık ve cüppesiyle Darülfünun'da Arap Edebiyatı hocası idi. Kıyafet inkılabından sonra "Biz bununla geldik, bununla gideriz," diyerek istifa etti." Benzer bir anekdot da Samiha Ayverdi ile sohbeti sırasında Şükrü İmre tarafından anlatılır (2015: 406); "Küçük Hamdi Efendi isminde birisi vardı. Cidden âlim adamdı, telifatı, tedkikatı çok kıymetli idi, fakat tasavvuftan o da behresizdi, şapka

34 Lilo Linke Ardahan'dan Trabzon'a seyahati sırasında rastladığı bir şapka taşıma davranışını aktarır; "Kamyondaki yaşlı adamlar başlarına mümkün olduğunca sarığa benzer şekilde, renkli yünden kaşkoller sarmışlardı. En yaşlıları kendisine iki lira gibi abartılı bir fiyata (yaklaşık yedi şilin) yeni bir kahverengi fötr şapka satın almıştı. Bu para onun bir hafta geçinmesine yeterdi. Ama rüzgâr uçurur korkusuyla şapkayı giymiyordu. Onu büyük bir mendile sarılı şekilde elinde taşıyordu. Garip bir şekilde kendisi için yeni aşağılama sembolü olan bu nesneyi sevmiş ve değer vererek üzerine titremişti" (2008: 162).

giymemek için evinden çıkmaz olmuştu." Şapka Kanunu'yla ilgili olarak çeşitli direniş biçimlerinin, yasağın yürürlüğe girdiği ilk günden itibaren geliştiği görülür. Bu yönde bir örnek olarak Hale Yılmaz'ın çalışmasına değinilebilir. Yılmaz'ın eserinde bahsettiği 13 Mart 1926 tarihli teftiş raporu, bölgede yaşayan Kürt halkın, "sahte rıza" kapsamında taktikler geliştirerek, geleneksel giyim tarzlarını koruduğunu ortaya koyar. Zira raporun yazarı Sami Bey, halkın resmî dairelere giderken, kafalarındaki geleneksel başlıkların tepesini yuvarlayarak "şapkaya" benzettiklerini ve işlerini bitirdiklerinde de başlıklarını tekrar eski hallerine getirerek kullanmaya devam ettiklerini gözlemler (Yılmaz, 2013: 31). Yazarın bu dönemde şapka düzenlemesine dair tespit ettiği bir başka direniş örneği *Kur'an* mealinin hazırlanma sürecinde resmî olarak görevlendirilen Hamdi Yazır ile ilgilidir. Yılmaz, Hamdi Yazır'ın şapka takma zorunluluğuna uymamak için vefat ettiği 1942 yılına kadar evden çıkmayı reddettiğine işaret ederek, haneye çekilerek direnme biçiminde tecessüm etmiş çarpıcı bir örneğe dikkat çeker (2013. 33).

Kılık kıyafet düzenlemesi konusunda görüşmeler sonucunda elde ettiğim çarpıcı bir bilgi ise bu düzenlemelerin CHP'nin iktidarda olduğu yıllarla sınırlı kalmamasıdır. 11. Görüşmeci, kendisine yönelttiğim "Kılık kıyafet düzenlemelerine uymadığı için ceza alan bildiğiniz birisi oldu mu?" soruma şöyle yanıt verdi; "Ben Pozantı'ya takkeyle gitmişim, jandarma aldı, bu yasak dedi, yırttı. Koydu gitti. Biz de başı açık geldik. Tam yılını hatırlamıyorum ama evliydim, 50'li yıllardı." 18. Görüşmeci de 1954 yılında babasının başından geçen benzer bir anısını anlattı:

> – 1954 civarı babam şehre gelmiş başında takkeyle. Götürmüşler karakola. Bir iki saat tutmuşlar, sonra polis müdürü "Bırakın gitsin," demiş.
>
> • *O halde Demokrat Parti döneminde devam mı etti şapka düzenlemesi?*
>
> – Tabii devam etti. Yasak kalkmadı.

19. Görüşmeci okulda şapka takma uygulamasının 1950'lerde devam etmesini kendi öğrencilik yıllarından hatırladıkları çerçevesinde aktardı:

> • *Kendi öğrenciliğinizde şapka takıyor muydunuz?*
>
> – Tabii mecbursun. Sonraları kaldırıldı. Ortaokulda düz, lisede sarı şeritli şapka takardık. Çok sıkıydı. Saçlara çok dikkat ederlerdi. Müdür ya da muavin merdivenin başında bekler, herkesin şapkasına bakardı.
>
> • *Neredeydiniz şapkayla okula gittiğinizde?*
>
> – İskilip'te, Orta 1'de taktım. Sonra Çorum'a geldim Orta 2-3 takmaya devam ettim. Lisede de devam etti.
>
> • *Yani 1950'den sonra da devam mı ettiniz şapka takmaya?*
>
> – Tabii tabii. Ortaokuldayken, 1951-52 yıllarında çok sıkı şapka şeyi vardı.

1950'lerde öğrencilerin şapka takmaya devam ettiği yönünde bir tanıklık da Öcal'ın eserinde Halis Ayhan tarafından anlatılır (2008, cilt 2: 475):

> O yıllarda bütün öğrenciler şapka giyer, okul dışında şapkalarla gezerlerdi. Bizler de öğrenci olduğumuzu gösteren bu şapkaları severek giyerdik. Bir tatilde köye giderken arabada tanımadığım bir insan başımdaki şapkayı göstererek:
>
> "Nerede okuyorsun?" diye sordu
>
> "İmam Hatip Okulu'nda" deyince:
>
> "Bu şapka küfür alametidir, bunu giyen insan din görevlisi olamaz, zaten devlet bu okulları dini bozmak için açtı..." dedi.

Bu tanıklıkların gösterdiği üzere kılık kıyafet uygulaması CHP iktidarına has bir düzenleme değildir. Ancak zaman içerisinde bu tip kısıtlamalar Kemalist iktidarlar ile, bu kısıtlamaların toptan kaldırılmasıyla halkın muhafazakâr kesimlerinin rahata erdiği anlatısı da Demokrat Parti yılları ile özdeşleştirilir.

> İki kişi hacca gidecekmiş, babam anlatıyor. O da gitmiş görmeye. Kapının önünde bir deve. Her tarafında sandık. Sandığın içine oturmuşlar, biraz da kumanya almışlar. Cemaat Kur'an'la, ilahilerle yolcu etmiş.
>
> – 12. Görüşmeci

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde hac ibadeti için vatandaşların Suudi Arabistan'a seyahat etmesini engelleyen belli kısıtlamalar söz konusudur. Doğrudan hacca gitmeyi yasaklayan herhangi bir kanuni düzenleme bulunmamakla beraber, pasaport çıkarma, ulaşım şartları, salgın hastalık riskleri ve döviz temin etme ve bulundurmayı zorlaştıran koşullar dolayısıyla Tek Parti İktidarı yıllarında resmî yollardan hacca gitmenin mümkün olmadığı anlaşılıyor. O dönemde mütedeyyin çevrelerde bilhassa yayın faaliyetleri vasıtasıyla hükümetin bu politikaları eleştirilmiş, halkın hacca gidebilmesi için kolaylık gösterilmesi yönünde talepler dillendirilmiştir (bkz. Doğrul, 1947a: 3). Bu süreç basından takip edildiğinde, 1947 yılında hükümet tarafından hac ibadetinin yerine getirilmesi önündeki engeller kaldırılarak halka döviz ve ulaşım vasıtası temin edildiği anlaşılır (*Vatan*, 30.08.1947).[35] Ancak 1948'de hem kolera salgınından kaynaklanan sağlık sebepleri hem de döviz yokluğu gerekçe gösterilerek hac ibadeti için yapılacak seyahatlere resmî izin

35 1947 yılında hac için seyahate yönelik kısıtlamaların kaldırılması üzerine *Selamet Dergisi*'nde bu kez hükümetin uygulamalarını övgüyle selamlayan bir yazı kaleme alınmıştır; "... Daha geçen seneye kadar türlü türlü fena hareketlere, kaçmalara, kaçırmalara, sürünmelere, eza ve cefalar çekmeğe sebep olan bir mukaddes vazife artık her isteyen Türk tarafından tam bir hürriyet içinde ifa edilebilen bir mahiyet almıştır. Kudreti ve gücü yeten her Türk bundan böyle bu dinî farizayı ifa etmek yolunda hiçbir engel ile karşılaşmayacak, Türk pasaportunu taşıyarak ve Türk temsilcileri tarafından himaye edilerek seyahat edecek, huzur içinde gidecek ve huzur içinde dönecektir. Memlekette din ve vicdan hürriyetinin tam manasile hüküm sürdüğünü ifade eden bu vaziyet yüzünden hoşnut olmamak mümkün değildir. Çünkü bu vaziyet, geçen yıl ile daha evvelki yıllarda hüküm süren vaziyetlerle kıyas kabul etmeyecek derecede iyidir ve halkın isteğine, hükümetin saygı gösterdiği vicdan hürriyetine tamamile uygundur. Bu yüzden Türk halkının, şimdiki hükümete karşı derin bir şükran hissile mütehassis olduğu şüphe götürmez" (Doğrul, 1947b: 2).

verilmez (*Akşam*, 07.09.1948; *Akşam*, 12.09.1948). Dindar bir çizgisi bulunan yayın çevrelerinde bu gelişmeler tepkiyle karşılanır ve hükümet, "Müslümanların kutsi ibadetlerine mani olmak" ile suçlanır (Tunca, 1948: 237). 1949 yılında bu kısıtlama, ilk etapta yine salgın hastalık gerekçesiyle sürdürülmek istendiyse de nihayetinde kaldırılır ve hacı adayları yasal yollarla Suudi Arabistan'a gider (*Cumhuriyet*, 26.07.1949; *Yeni Gazete*, 19.09.1949). Bu kısımda, tanıklıklar vasıtasıyla hacca gidişin hükümet tarafından resmî olarak kısıtlandığı dönemde, kaçak yollarla bu ibadetin yerine getirilme pratikleri üzerinde duracağım. Ayrıca başka dinî faktörlere dayalı şekilde yaşanan bazı "kaçış" örneklerini de inceleyeceğim. Ancak öncelikle 1947 öncesinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının hacca gitme deneyimlerine dair genel bir çerçeve sunması bakımından Ömer Rıza Doğrul'un *Selamet Dergisi*'nde kaleme aldığı bu yöndeki gözlemleri aktarılabilir (Doğrul, 1947a: 3):

> 1945 yılının sonlarında Orta Şarkta yaptığım seyahat sırasında bir gün Kahire'de bir dostumun evinde iki Türk vatandaş ile karşılaşmış ve söz arasında Mısır'da ne yaptıklarını sormuştum. Anlattılar:
>
> "Hac farizesini ifa için Mekke-i Mükerreme'ye gitmiştik. Memlekete dönüş yolunda Mısır'a uğradık. Şimdi de memlekete dönüyoruz."
>
> "Sizden başka Türk var mıydı?"
>
> "Vardı, hem de çok şükür binden fazla Türkiyeli Türk hacca iştirak etmişlerdir."
>
> "Peki bunlar nasıl gidebilmişler? Muhataplarım biraz durakladılarsa da durumu şöyle anlatmışlardı:
>
> Herkes bir çaresini bulup, işini yoluna koyuyor, kimi hac mevsiminden aylarca evvel memleketten çıkıyor, dönüyor dolaşıyor ve birçok güçlüklerle savaşarak bu dinî borcunu ödüyor. Kimi memleketten kaçıyor, komşu bir memlekette sahte bir nüfus tezkeresi uyduruyor, o sahte nüfus tezkeresi ile yabancı pasaport alarak yolculuğunu yaptıktan sonra bunları imha ediyor ve bir çaresini bulup geri dönüyor.

Bu tanıklık yoluyla, derinlemesine görüşmelerde tespit ettiğim kaçak hac deneyimlerine odaklanılarak direnme pratiği kaçış ile ilişkili incelenebilir. Görüştüğüm kişilerden 6 tanesi, çevrelerinde 1947 öncesinde kaçak yollardan hacca gidenler olduğunu söylediler. 4. Görüşmeci, babasının arkadaşlarının hacca giderken kendilerine uğradıklarını belirtti. 5. Görüşmeci ise kendi ailesinin gitmek isteyip yasak dolayısıyla gidemediğini ancak çevrelerinde böyle bir kişi tanıdığını anlattı:

– Hacca gidip gelenler de olurdu. Babam 47'de hacca gitti.

• *Nasıl gitti?*

– Resmî pasaportla gittiler; dedem, nenem, babam.

• *Daha önce gitmek istemişler miydi?*

– Birkaç sefer gitmek istemişlerdi, gidemediler. Yasaktı.

• *Yasağa rağmen giden duyar mıydınız?*

– Kaçak gidenler oldu.

• *Tanıdığınız var mı?*

– Semihagilin kayınbabası kaçak gitti 45 civarı. Bir de Hafız Fikret gitti.

7. Görüşmeci ise kaçak yollardan hacca gidenlerle ilgili şu bilgileri verdi:

• *Yasak olduğu yıllarda hacca gitmek isteyen tanıdığınız, duyduğunuz birileri var mı?*

– Kaçak gidiliyordu Suriye üzerinden.

• *Burada böyle bir yoğunluk olur muydu?*

– Hudut köylerinden geçenler olurdu hacca gitmek için... Mesela müezzin Murtaza Efendi kaçak gitti.

• *Bu sıkça başvurulan bir yol muydu?*

– Çok fazla değil. Zaten halkta para yoktu.

16. Görüşmeci sınırı kaçak şekilde geçerek gidenler olduğunu duyduğunu belirtirken, 19. Görüşmeci bu yöndeki soruma; "Bizim köyde Yusuf Efendi'nin babası Hacı Sungur Efen-

di gitti," cevabını vererek tanıdığı bir kişi olduğunu ifade etti. Öcal'ın derlediği hatıralar içerisinde İsmail Cerrahoğlu'nun bu konuda verdiği bilgiler ise şöyle (2008, cilt 3: 18):

> Mevcut hac yasağına rağmen çok az da olsa, başlarına gelecek cezayı göze alarak gidenler oluyordu. Bu gidişler kaçak, gayrimeşru yollarla oluyordu. Tek tük kaçak olarak gidenler geri dönmüyorlardı ki cezalandırılsınlar. Benim çocukluğumda hayal meyal tanıdığım, kahvecilik yapan bir zat kaçak olarak hacca gitti ve Medine'de vefat edinceye kadar mücavir olarak kaldı.

Yasağa rağmen hacca gidenlerin olduğunu gösteren bu hatıralar, söz konusu deneyimin nasıl gerçekleştiğini ilk elden aktaran tanıklıklar yoluyla desteklenebilir. Görüştüğüm kişilerden iki tanesi doğrudan kendi ailelerinin bu şekilde hacca gittiğini anlattılar. 2. Görüşmeci ailesinin yaşadığı hac deneyimini şu sözlerle paylaştı:

> Babam hacca kaçak gitti. Annem, dedemle beraber. Dayım Antep'in önde geleniydi, CHP'nin müthiş sayılanıydı. "Abla ben size sahip olamam, yakalanırsanız kurtaramam," dedi. "Başımıza iş gelir, kaçak gitmeyin," dedi. Ama dinletemedi.
>
> Suriye hududunda Arapça konuşan, hududun nasıl geçileceğini bilen, mayın tarlasını bilene ücret ödenirdi. O alıp götürürdü, götürürken yakalanırsa çetindi. Babamgil de parayı ödemişler, götürürken benim babamın orada (Suriye'de) akrabası varmış, "Olur ki emmioğlu yakalanırsanız şu adresi al da şu adama telefon etsinler, karakolda o sizi kurtarır," demiş, "Nasıl olur?" demiş babam, "Ne olur ne olmaz şu adresi al," demiş akrabası. Bunlar da geçerken merkebi salmışlar mayın var mı yok mu diye. Geçerken asker hop hop yakalamış (Suriyeli asker) babam diyor ki bunlar Müslüman mı! Babama köteği çekiyorlar. Babam; "Ben Suriyeliyim," diyor. Tartışıyorlar falan, babamı nezarete atıyorlar. Verdiği telefonu arıyorlar. Adam; "Ben tanımıyorum," diyor. Komiser; "Seni tanımıyor da nasıl telefonunu biliyor?" deyip o Suriyeliyi karakola çağırmış.

Adamı getirmişler. Gelen adamla babamların dededen akraba oldukları anlaşılınca komiser bunlara sahip çık demiş, pasaportları gelene kadar bunları misafir edeceksin demiş. Ondan sonra hüviyetleri gelince babamları serbest bırakmışlar. Sonra devam etti, hicaza gitti geldi babamlar.

12. Görüşmeci kendi babasının kaçak şekilde hacca nasıl gittiğini anlattı:

– Babam 46'da hacca gitti.

• *Nasıl gitti?*

– Halep'e gitti. Halep'ten aktarmalı.

• *Pasaportu var mıydı?*

– Yok.

• *Halep'e nasıl geçti peki?*

– Kaçakçılar götürüyor. Para veriyorsun. Geceleyin derenin içinden geçiriyorlar.

• Peki kaçakçılar Suriye tarafında mı, bu tarafta mı?

– Kilisli. Buranın köylerinden. Atları var. Hacca gidenleri götürüyor kaçakçılar.

12. Görüşmeci o dönemde çevrelerinde kaçak giden başka kişiler olduğuyla ilgili duyduklarını da paylaştı:

– İki kişi hacca gidecekmiş, babam anlatıyor. O da gitmiş görmeye. Kapının önünde bir deve. Her tarafında sandık. Sandığın içine oturmuşlar, biraz da kumanya almışlar. Cemaat *Kur'an*'la, ilahilerle yolcu etmiş.

• *Sandıkların içine gizlenip mi gitmişler?*

– Evet. Altı ay sonra geldiler, tanıyamadık diyordu babam. Çölde kömür gibi olmuşlar.

• *O dönemde bu yolla hacca gitmek için Anadolu'dan Kilis'e gelenler görür müydünüz?*

– Çok çok. Tabii.

• *Peki, yakalananlar olur muydu?*

– Bunlar gelirler. Huduttaki askerlerin tanıdıkları çevre köyler var ya kaçakçılar. Onları gider bulurlar. Onlar araya girerler, buradan hududu geçirirler. Gelirken yine o adamlar araya giriyor, öyle geçiyorlar. Öyle resmî olmayan çok gördüm ben.

• *Yakalanan gördünüz mü?*

– Hayır görmedim.

10. Görüşmeci sınırı kaçak geçiş sürecine doğrudan tanıklık eden birisi olarak diğer mülakatlarda aktarılan olayların bir anlamda arka planına da ışık tutan tanıklığını paylaştı. Ailesinin yaşadığı köy, sınır düzenlemeleri sürecinde Suriye tarafında kalan ve arazileri de iki ülke arasında bölünen 10. Görüşmeci, ailesinin bir bölümünün sınırın bu tarafına geçerek burada kalan arazileri üzerinde, eski köye yaklaşık üç kilometre mesafede yeni bir köy kurduğunu anlattı. Babasının kurup, muhtarlığını da üstlenerek yapılandırdığı bu yeni köyde dünyaya gelen 10. Görüşmeci, yeğenlerinin Suriye tarafında kalan köyde yaşamaya devam etmelerinden dolayı aralarındaki ilişkinin kopmadığını, birbirlerine gidip geldiklerini söyledi. Babasının oldukça dindar bir adam olduğunu belirten görüşmeci, Türkiye'de dinî yaşamı kısıtlayan kimi uygulamaların yürürlüğe girmesi üzerine, babasının, Suriye tarafında kalan akrabaları vasıtasıyla sahip oldukları bu geçişlilikten yararlandığını belirtti. Görüşmeci, kaçak şekilde hacca gitmek ve dinî eğitim almak üzere iki temel amaç doğrultusunda babasının, insanların karşıya geçmelerine yardım ettiğine değindi:

> Hacla ilgili ben hatırlıyorum, çocukluğumda gelenler olurdu. O zaman hac izni olmadığı için oradan gidenler olduğunu biliyorum. Hatta dinî konuları tartışırlardı biz dinlerdik. Babamın da biraz şeyi var (bilgisi) dinî konularda Veli Hoca derler...
>
> Halep'e talebe gönderirdik. Amcamız çocukları var karşıda. Bizimkiler burdan karşı köye geçirirlerdi. Yeğenlerim de ordan Halep'teki Şabaniye Medresesi'ne götürürdü...

Murat Hoca diye birisini şahsen tanırım Balıkesirli. Bu, Bağdat'ta okudu. Ordan gelirdi. Karkamış'a götürürler. Gizlice Toros Ekspres'e bindirirlerdi. Haydarpaşa-Bağdat arası çalışırdı o tren. O öyle okur, dönüşte muhakkak ziyaret ederdi.

Bu kaçak dinî faaliyetler bir ihbar vasıtasıyla devletin denetimine takıldığında kontrole gelen askerin yaklaşımı da oldukça dikkat çekicidir:

• *Suriye üzerinden hacca, okumaya gidiş gelişlerde jandarma kontrolü, denetimi var mıydı?*

– Birisi ihbar etmiş babamı. Bir yarbay mı ne bilmiyorum tam, "Veli Hoca sen kaçakçılık yapıyorsun," demiş. Babam; "Asla ve kata devletin yasak ettiği bir şeyi yapmam mümkün değil," demiş. "Ama hacca ve okumaya gelen insanlar oluyor Anadolu'nun çeşitli illerinden. Ben bunlara yardımcı oluyorum," demiş. "Karşıda (Suriye'de) da yeğenlerimin oturduğu köy var Düğnük Köyü, oraya gönderiyorum, ordan da yardımcı oluyor, Halep'e, icabında Şam'a kadar götürüyorlar." O asker de inançlı biri olsa gerek ki; "Veli Hoca, sen bu şekilde yardıma devam et ama sağda solda söyleme, kimse bunu bilmesin," demiş.

10. Görüşmecinin aktardıkları doğrultusunda babasının, yetkili kişinin de göz yumduğu bu yasadışı faaliyet yoluyla insanların hacca yahut dinî eğitim almaya gittiği, Arapça dinî eser getirdiği bir kaçış koridoru oluşturduğu söylenebilir. Bu durum, mevcut imkânlar doğrultusunda –bu vakada coğrafi konum ve akrabalık ilişkileri– sistem içerisinde gedikler açarak alternatif direniş biçimleri geliştirmek suretiyle dinî yaşantının muhafaza edilebilmesini sağlayan sıra dışı bir örnek sunar.

Kaçak yollarla hacca gitme konusunda geliştirilen yöntemlere dair bir başka tanıklığa, Ahmet Bilgin tarafından Öcal'a aktarılan bir hatırada da rastladım (2008, cilt 1: 144-145):

Aklımın erdiği yıllarda hacca giden pek olmuyordu. Doğrudan hacca gitmek mümkün olmadığı için istisnai bazı kişiler çok büyük paralarla ve aylar önce turist pasaportu ile yurtdı-

şına çıkarak dolaylı yollarla hacca gidebiliyorlardı. Bunun için mesela; Şam, Kahire, Bağdat, Musul gibi bazı Müslüman ülkelerin şehirlerinde akrabası olduğunu ileri sürerek, onları ziyarete gitmek maksadıyla resmî izin alınması gerekiyordu... Yozgat'ın Balta Sarılar Köyü'nden Hacı Haşim derlerdi bir adam vardı. Giyimi, kuşamı yerinde ve heybetli bir adamdı. Bu zat hacca gitmeyi arzu etmiş ve malı mülkü neyi varsa satmış. Ondan sonra Arap ülkelerinden birindeki akrabasını ziyarete gitmek istediğini söyleyerek resmî izin talebinde bulunmuş. İzin talebi Savcının önüne gelince Savcı, Haşim'i çağırtmış ve asıl maksadının akraba ziyareti değil, hacca gitmek olduğunu ima ederek:

"Şimdiden yalan söylemeye başladın!" demiş. Haşim de gür sesiyle:

"Bizi yalan söylemeye siz mecbur ediyorsunuz, mecbur etmeyin!" diye bağırmış. Onun bağırması üzerine Savcılığın bulunduğu binada ne kadar insan varsa hepsi dışarı fırlamış. Savcı ise:

"Peki, peki bağırma!" diyerek evrakı imzalayıp vermiş, o da hacca gitmiş... Bu olayı Hacı Haşim'in bizzat kendisinden dinlemiştim.

Bilgin'in aktardığı bu olay, hile yoluyla direnmeye dönük bir örnek teşkil etmekte olup, kimi durumlarda yerel idari görevliler tarafından da bu tip yöntemlerin bilindiği ve bunlara göz yumulduğu görülür. Ali Ulvi Kurucu ve ailesi, dinî bakımdan, ülkenin içinde bulunduğu şartlardan duydukları rahatsızlık nedeniyle 1939 yılında Konya'dan ayrılarak Medine'ye göç eder (Düzdağ, 2007: 145). Dinî eğitim alabilmek için Türkiye'den ayrılarak Suriye'ye giden bir başka kişi Muhammed Emin Er'dir. Hatıratında yaşadığı deneyimi şöyle ifade eder (2018: 11-12):

Suriye'ye gitmek istedim. Bu amaçla Mardin Kızıltepe'ye gittim. Şeyh Muhammed Sıddık'a misafir oldum. Hudut köylerinden kendisine misafirler geldi. Beni onlara tembih etti. Gelen misafir adam "Ben yarın sabah sınırın yanında çift sürece-

ğim. Güneş doğarken yanıma gelsin. Jandarmalar o vakitte yatıyorlar, onu huduttan geçiririm," dedi. Ben de ertesi gün erken tarif ettiği yere gittim. Yanına varmadan evvel bana seslendi. "Yanıma gelme. Direkt geç. Yatmışlar," dedi. Beş dakika içinde tren hattını aşarak geçtim. Orada bir çoban vardı. Yanına gittim. Burası neresidir diye sordum. "Burası Suriye'dir, tren yolu ise sınırdır," dedi.

Bu tip bir deneyime doğrudan tanıklık eden 3. Görüşmeci, kendisi çok küçükken babasının Arap alfabesiyle *Kur'an* eğitimi verdiği için mahkemeye intikal eden bir olay yaşaması sonrasında ailece Suriye'ye gidip bir müddet orada yaşadıklarını anlattı:

– Tahminen 4-5 yaşındayken, belki daha az olabilir. Babamı yakalamışlar, iki süvari ile babamı Nusaybin'den Mardin'e yayan götürmüşler. 16-17 gün nezarete koymuşlar. Her gün de mahkemeye getiriyorlardı. Üstüne damlıyordu (ziyaret ettiği nezareti tasvir ediyor) çok rezalet bir şekilde. Her gün sabahleyin asker-polis, mahkemeye götürüyorlardı. Akşama kadar durduruyorlardı, ifadesini alıyorlardı. Ne yaptın ne ettin diyorlardı? "Biz din adamıyız, bir şey yapmamışız," diyor babam. Bu yakalanan hocaları beraberinde kitaplarıyla getirmişler.

• *Okuttukları kitaplar mı?*

– Kendi evinde olan kitapları. Yakalanan hocaların evindeki kitapları da getirmişler. Mardin Müftüsü'nü çağırmışlar. Müftü de kontrol ediyordu. "Müftü Efendi gel bu kitaplarda ne yazıyor?" diyorlar, Müftü de; "Arkadaş bunlar din kitabıdır, siyasetle bir alakaları yok," diyor.

• *Müftü savunuyor yani?*

– Savunuyor, e doğru söylüyor. "Bu beraberlerinde getirilen kitaplar din kitaplarıdır, bir siyasetle, bir devletle bir şeyle alakaları yoktur," diyor. Ve nihayet teker teker ifadelerini almışlar. Benim suçum neydi diyor babam? "Senin suçun; Arapça harfleriyle *Kur'an*'ları çocuklara vermişsin," diyorlar.

• *Bu Kur'an kurslarını camide mi yapıyordu babanız, evde mi yapıyordu?*

– Hatırlamıyorum. "Benim suçum buysa elhamdülillah, ben razıyım," diyor. Başka hocaların da ifadelerini almışlar. Hatta Midyatlı Şeyh İbrahim vardı, yaşlı. Ona mahkemede sormuşlar ki; "Senin evrakında Şeyh yazıyor. Sen Şeyh misin?" "Yok, ben şeyh değilim efendim, bizim memlekette yaşlı olanlara şeyh diyorlar," diye cevap vermiş. Nihayet babamları bıraktılar. Herkes evine gitmiş. Babam Nusaybin'e geldi... Bir gün Nusaybin Müftüsü babamı yanına çağırdı. Sabah gitti müftüye. "Oğlum senin hakkında bir yazı gelmiş, diyor ki; 'Türkiye toprakları üzerinde görev yapamaz,' diyor." Babam çocuklara *Kur'an*'ı Arap harfleriyle gösterdiği için bu cezayı veriyorlar. O da bunun üzerine; "Madem öyle ben de Suriye'ye gideyim. Benim ne hatam var ki," diyor. Hatta hatırlıyorum ufaktım. Babam bizi Suriye'ye götürdü.

• *Bu olayın üzerine mi?*

– E tabii bu olayın üzerine.

• *Babanız o sırada din görevlisi miydi?*

– Din görevlisiydi. Köy imamıydı. Fahri. Kadro madro yoktu.

• *Kadrosu Diyanet'te değil miydi?*

– O zaman kadro yoktu. Köylüler karşılıyordu maaşını.

• *Peki, yazı nereden geliyor (görev yapamaz yazısı), Diyanet'ten mi geliyor?*

– Devletten gelmiş. Babamı bıraktıktan sonra arkasından Müftülüğe bu yazıyı göndermişler. Babam da bizi Suriye'ye götürmüş. 4-5 sene orada bekletmiş. Sonra yine Türkiye'ye döndük.

• *Döndüğünüz yılı hatırlıyor musunuz?*

– Hatırlamıyorum. 7-8 yaşlarındaydım. Suriye'deki şeyimizi biliyorum. Hangi köye gittik falan hatırlıyorum. Aklım eriyordu.

• *Yine Nusaybin'e mi döndünüz?*

– Evet. Evimize geri döndük.

Son olarak dinî eğitim amacıyla yurtdışına çıkma yönündeki taleplerin karşılıksız kalması hususundaki daha geç bir tanıklık 18. Görüşmeci tarafından paylaşıldı:

> 1951-52'de Mısır'a gitmek istedim, El Ezher'e. Pasaport için gittim, polis müdürü izin vermedi. Vali'ye gittim. Daha sonra vermediler. İstanbul'a da o sebeple geldim. Orada da vermediler. Gidemedim. Tek çare İmam Hatip'e girmekti.

Bu hatıra, dinî eğitim gerekçesiyle seyahat etme isteklerine güçlük çıkaran söz konusu iktidar teamülünün Demokrat Parti genel seçimleri kazandıktan sonra da sürdüğünü göstermesinden ötürü dikkat çekicidir. Bu bakımdan kaçarak direnme pratiğinin Tek Parti İktidarı yılları sonrasına sarkmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Kaçarak direnme, özellikle Hardt ve Negri'nin düşünsel ufku ekseninde ele alınması mümkün bir kavramsallaştırmadır. Düşünürlere göre (2011: 348-349), bir aksiyon olarak kaçış, iktidar ile olan ilişkiyi sona erdirme kapsamında yaratıcı ve özgürlükçü bir anlam taşımakta olup, bir yandan da bu ilişkisellikten beslenen yapısından ötürü egemenliğin meşruiyetini boşa düşürme kapasitesi taşır. Dolayısıyla kaçmak, halk kesimleri açısından özgürleştirici bir eylem olup, bir yandan da tabiiyet rejimini yapıbozuma uğrattığı için iktidarın meşruiyet zeminini sarsan bir etkiye sahiptir. Bu niteliği itibariyle kaçış, iktidarın dayattığı uygulamalara direnmenin keskin bir biçimi olarak direniş bağlamında düşünülmesi mümkün bir olgudur. Dinî eğitim almanın olanaksız hale geldiği bir uğrakta yahut hacca gitmenin engellendiği koşullarda geliştirilen alternatif pratikler, iktidar tarafından denetlenen alanların dışına çıkmak suretiyle söz konusu düzenlemeleri boşa düşüren örnekler olarak yaratıcı direniş edimleri biçiminde düşünülebilir.

> Bana Kur'an öğreten hoca Rus Harbi dolayısıyla muhacereten köye gelmiş. Köyde bir imam olmasına rağmen, dışarıdan gelip bu hocadan ders alanlar vardı benim gibi. Para da ödüyordu babam... Fıkıh bilgisi de iyiydi. Daha sonra bu hoca Çorum'a geldi, orada hocalık verdiler, sonra da Çorum müftülüğü yaptı.
>
> – 17. Görüşmeci

Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni Müslüman nüfus yoğunluklu yerleşim birimlerinde din adamlarının dinî mesuliyetlerinin beraberinde önemli idari rolleri de vardır. Bilhassa gündelik hayatta camilerin sahip olduğu kamusallık yaratma fonksiyonu çerçevesinde imamlar, yaşadıkları mahalle ya da köyde, Parlak'ın işaret ettiği üzere merkezî iktidarı temsil etme misyonunu üstlenen idari görevliler konumundaydı (2020: 95-96). Modernleşme girişimleri doğrultusunda devletin yerel örgütlenmeleri yeniden düzenlemeye yönelik bir çaba içine girmesine kadar imamların, görevli oldukları yerleşim yerinin yöneticisi olarak hareket ettikleri ve bu rolü dolduran görevleri yerine getirmekle mükellef kişiler oldukları söylenebilir. Mahallede oturanların kaydını tutmak, ölüm ve doğumları kaydetmek, nikâh kıymak, mahalle temizliğini sağlamak, yangına karşı önlemler almak gibi görevlerin imamın sorumluluğunda olduğuna işaret eden Beydilli, Osmanlı İmparatorluğu'nda mahalle imamının bir tür denetim ve düzenleme aygıtı olarak işlevselleştiğini ifade eder (2018: 8-11). İmamların sahip olduğu bu idari fonksiyon, II. Mahmut iktidarında muhtarlık biriminin kurumsallaşması sonucunda ortadan kalkmaya başlar (2018. 11). Yerel birimlerde yalnızca idari faaliyetlerden sorumlu birer yöneticinin bulunmaya başlaması ile imamlar cami çeperindeki dinî işler ile iştigal ederek, daha dar bir çalışma sahasına çekilir.

Diğer din görevlilerinin durumu incelendiğinde, İmparatorluğun eğitim sisteminin merkezindeki kurum olan medreselerde, müderris ve kadılar Hanefi mezhebinin öğretilerine uygun biçimde yetiştiriliyordu (Uzunçarşılı, 1988: 173; Ka-

ya, 2017: 104-105). Ulema zümresinin kontrolü altında bulunan bu okulların kapsam ve etkinliği, modernleşme teşebbüsleri çerçevesinde eğitim alanında yapılan reformlara bağlı olarak düşüş gösterir. 19. yüzyılda bilhassa kent merkezlerinde modern ve laik okulların kurulmaya başlaması bu süreci hızlandırır (Parlak, 2020: 100). Cumhuriyetin ilanından sonra da bu hususta düzenlemeler yapılmaya devam edilir ve ulemanın, eğitim üzerindeki denetim ve etkisi ile okullardaki dinî eğitimin yoğunluğu, 19. yüzyıldan başlayarak düzenli olarak azalır. Cumhuriyetin ilan edildiği sürece gelindiğinde ise dinî alandaki Kemalist iktidar politikalarının, geçmişten keskin bir kopuş görünümünde olmaktan ziyade genel itibariyle bürokrasideki modernleşme eğilimini sürdüren bir seyir izlediği söylenebilir.[36] Söz konusu ilişkisellik bilhassa yeni rejimin, din adamlarına dair Diyanet teşkilatlanması ekseninde belirlediği çerçeve üzerinden somutlaştırılabilir. Diyanet İşleri Riyaseti'nin kuruluş kanununda yer alan 5. maddeye göre Cumhuriyet öncesi dinî kurumlarda görev yapan kişiler ile dinî kurumlar idari olarak bu teşkilata bağlanmıştır:

> Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacidi şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tâyin ve azillerine Diyanet işleri reisi memurdur (Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun, No: 429, 03.03.1924).

36 Dinî alan ve kadrolaşma üzerinde 19. yüzyıldan itibaren somutlaşan modernleştirmeci ve sekülerleştirmeci iktidar düzenlemelerini ortaya koyması bakımından Beydilli'nin görüşlerine bakılabilir (2018: 73); "Son dönemlerde mahalle imamlarının eskiden beri ifasına mükellef oldukları vazifelerden olan cenaze ve nikâh işleri dışında kalanların daha önceki tarihlerde muhtarlara ve ihtiyar heyetlerine havale edilmiş olmasından ötürü, bu tür işlemlerden almakta oldukları harçlarda önemli bir azalma meydana gelmiş bulunuyordu. 27 Ağustos 1914 tarihinde çıkartılan Nüfus Kanunu'nun ilgili maddesi uyarınca ifasına mükellef oldukları nihâh ve izdivaç işleri de, 25 Ekim 1917 tarihinde çıkartılan Hukuk-i Aile Kararnamesi ve bu kararnamenin muamelatına müteallik 31 Aralık 1917 tarihli nizamname mucebince mahkemelere intikal ettirilerek ellerinden alınmıştır. Bu uygulama genelde ekonomik şikâyetlere neden olmuştur... İmamların tabiriyle bu gelişmeler neticesinde kendilerine ancak cenaze işleri ve yalnızca gassallık hizmeti kalmıştır."

1924'te medreselerin kapatılmasıyla açıkta kalan dersiamlara kayd-ı hayat şartıyla Diyanet İşleri Reisliği bütçesinden maaş bağlanır (Arslanpay, 1973: 88). Benzer bir düzenleme de tekke ve zaviyelerin kapatılması üzerine yapılır ve "Müstehakkını Rical-i İlmiye Maaşatı" adıyla "mülga tekke ve zaviye mensuplarından ilmi evsafı haiz olanlardan muhtaç olanlara" aylık bağlanır (Arslanpay, 1973: 87). Arslanpay, eserini yazdığı 1973 itibariyle Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinden maaş verilmeye devam edilen 20 dersiam olduğunu tespit etmiştir. Bu kişiler arasında, üst düzey görevlerde bulunan kimi isimlere rastlanmakta olup, 1966-1968 yılları arasında kurumda Başkanlık görevinde bulunan Ali Rıza Hakses de yer alır (1973: 88-95).

Kemalist iktidarın taşradaki din görevlilerine dair yaptığı erken ve önemli bir düzenleme de 1924'te yürürlüğe giren 442 Sayılı Köy Kanunu içinde yer alır. Kanunun imamlara ilişkin 9. faslında yer alan maddeler şöyledir (Düstur, Tertip 3, cilt 5, 336):

> Madde 83 – Köy imamları köy derneğinin intihabı ve müftünün buyrultusuyla tayin olunurlar. Bu kanunun neşri tarihinde mevcut olan imamlar yeniden buyrultu almağa mecburdurlar.
>
> Madde 84 – İmam olacaklar 24. maddeye göre (2. fıkrasından başka) lazım gelen sıfatları haiz olmakla beraber ilmihal, amal-i erbaa ve kafi derecede Türkiye coğrafyası ve Türk ve İslâm tarihini ve sağlık işlerini bilmek ve okunaklı yazı yazmak lazımdır.
>
> Madde 85 – Köy imamlarına köyce şimdiye kadar ne veriliyorsa gene o verilecektir. Ancak verilen şeyler, ihtiyar meclisi vasıtasiyle toplanır ve verilir.
>
> Madde 86 – Bir köyde birden fazla imam bulunursa ihtiyar meclisinde aza olarak bulunacak imamı kaymakam seçer.

Bu yasal düzenleme, iktidarın taşradaki din görevlilerini atama ve denetleme fonksiyonlarını elinde bulundurmak istediğini gösterir. Ancak bu yıllarda pratikte sırf köylerde değil nahiyeler ile kent merkezlerindeki mahallelerde dahi genel teamül cemaatin imamını kendi belirleyip, ücret, barınma gibi ih-

tiyaçlarını karşılamasıdır. Taşradaki bu mevcut pratiğin, iktidar tarafından bir anlamda kabul edilerek resmî hale getirildiğini gösteren bir kaynak olarak 1927 yılında imamı olmayan köylerde köylü tarafından seçilen kişilere vesika verilmesinin kabul edilmesi örnek verilebilir (BCA, 27.09.27. 051-V45-13-108.4). Aynı yıl içerisinde camilerde çalışan din görevlileri statü itibariyle devlet memurluğu kadrolarından çıkarılır, izleyen yıllarda da önce görevlilerin maaşları, ardından da tüm cami ve mescitlerin idaresi Diyanet İşleri Reisliği'nden alınarak Evkaf Müdürlüğü'ne devredilir (Önkal, 1993: 53-54). Yapılan bu düzenlemeler neticesinde din görevliliği meselesi merkezde resmî hüviyete sahip olan personelin bulunduğu ve Diyanet teşkilatı çerçevesinde kurumsallaşmış bir yapı ihtiva ederken, taşrada müftülük birimleri dışında merkezî iktidarı temsil eden bir dinî merci ya da görevli kalmaz. Bu doğrultuda taşradaki cami ve mescitlerin din görevlileri, hem görevlendirilmeleri yerel dinamiklere bağlı olarak şekillenen hem de ihtiyaçları çevredekiler tarafından karşılanan resmî kadrosu bulunmayan kişilerden oluşur hale gelir. Bu tip din görevlileri için köy imamı yahut fahri imam gibi tabirler kullanılırken, bilhassa kent merkezlerindeki camilerde görev yapan, düzenli maaşı ve kadrosu bulunan görevlilere de resmî imam denilmektedir (Kara, 2000: 134). Cumhuriyet döneminde din görevlisi pozisyonları ekseninde ortaya çıkan taşradaki yerel dinamiklerle bağlantılı yapılanma; rejimin, dinî alanı sekülerleştirerek ihdas etmek istediği yeni düzen içerisinde göz ardı edilemeyecek çatlaklar oluşmasına neden olmuştur. Çalışmanın bu bölümünde Erken Cumhuriyet Dönemi taşrasında din adamlığı deneyimleri üzerinde durularak, yerel dinamik ve deneyimler etrafında bir sekülerleşme tartışması yürütülecektir.

Öncelikli olarak Cumhuriyet döneminde taşrada din görevlisi pozisyonlarının nasıl doldurulduğu üzerinde durulabilir. CHP'nin uyguladığı bu yöndeki bir politika, medreselerin kapatılmasından önce buralarda müderris olarak görev yapan hocaları ve talebeleri, benzer nitelikli dinî görevlere kaydırmaktır. Örneğin daha önce değindiğim Geredeli Ahmet Kemaled-

din Hoca'nın müderrrislik kadrosu vaizliğe aktarılır (Bayraktar, 2016: 122). Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edildiğinde İstanbul'da Dar-ül Hilafe Medresesi'nde öğrenci olan Ahmet Şevki Bey de 1925 yılında öğretmenliğe geçer (Ergin, 2016: 78). Bilhassa 1930'lu yıllardan itibaren ulusal ölçekli resmî eğitimde dinî içeriğin kaldırılması ve dinî eğitim yoğunluklu mesleki okulların kapatılması gibi faktörlere bağlı olarak, resmî kadrolara atanacak din görevlilerinin yetişmesi ve istihdamı bakımından birtakım güçlüklerle karşılaşılması kaçınılmaz hale gelir. Zira iktidar bir yandan dinî yaşamı, yeni rejimin seküler değerleri ile uyumlu hale getiren bir dönüşüm süreci inşa etmeye çalışırken bir yandan da söz konusu süreçte görevlendirebileceği mevcut dinî işleri yürütecek personel sıkıntısı yaşıyordu. Bu durum Erken Cumhuriyet Dönemi'nde resmî din görevlisi kadrolarına yapılan atama ve görevlendirmelerin zamanla, başta çizilen seküler çerçeveye tezat biçimde doldurulur hale gelmesine yol açar. Yavuz, sürecin bu şekilde cereyan etmesinin nedenlerini erken dönem din politikaları bağlamında izah eder (2008, cilt 2: 85):

> O dönemlerde İmam-Hatip okulları açılmadığı ve yaygın olarak hizmet vermeye başlamadığı için, Diyanet İşleri teşkilatında vaiz, müftü ve imamlar medreselerde ve *Kur'an* kurslarında özel olarak yetişen kimseler arasından imtihanla seçiliyordu. Bu sebeple, özellikle Hacı Hasan Efendi gibi disiplinli ve feyizli bir müderristen ilim tahsil edenlerin vaiz ve müftü olma şansı yüksekti. Hacı Hasan Efendi'nin medresesi, o günkü şartlarda bir ilahiyat fakültesinin fonksiyonunu üstlenmiş durumdaydı, üstelik kaçak olarak. Tabii ki halkın büyük desteği ve koruması, yüce Allah'ın yardım etmesi sayesinde.

Bu durum, iktidarın bir taraftan yasakladığını öbür yanda meşrulaştırma zarureti içinde bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla din sahasında "illegal" yollardan elde edilen eğitimler ve alınan icazetler, zamanla rejimin onayladığı makbul din adamlarının meşru diploma yahut beratlarına dönüşecektir. Cumhuriyet döneminde hiçbir resmî eğitimi olmayan Cansız Ho-

ca olarak bilinen Mustafa Cansız'ın 1949 yılında Trabzon, Gümüşhane, Rize illeri bölge gezici vaizliğine atanarak Diyanet İşleri Reisliği'nde resmî göreve başlayışı bu duruma uygun bir örnek sunar (Günaydın, 2013: 33):

> Trabzon İl Özel İdaresi'ndeki 1946 Genel Meclis üyeleri sicil defterinde Cansız'ın tahsil derecesi "dersiam" olarak geçmektedir. Cansız klasik medrese usulü ile din ilimlerindeki tahsilini tamamlamış ve icazet almıştı. Aldığı bu icazetnamenin usulüne uygun olup olmadığı Diyanet İşleri Riyaseti Müşavere Kurulu'nca incelenmiş ve diplomanın geçerli olduğuna karar verilmiştir. Bunun üzerine Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi, "Öğrenim derecesinin tespiti istenen Trabzon gezici vaizi Mustafa Cansız'ın rumi 1330, Arabi, cemaziyelevvel 1332, miladi 1916 yılında müderris Muhammet Müslüm'den aldığı icazetnameye göre eski ilmiye mesleğine hazırlayıcı mertebelerden geçerek bu yolda yükseköğrenim görmüş sayıldığını" onaylamıştır.

Bu şekilde yasadışı olarak yürütülen din adamı yetiştirme faaliyetlerinin işleyiş motivasyonunun, yerleşik halde bulunan mevcut dinî yaşam ve ona bağlı alışkanlıkları muhafaza ederek somutlaştığı savunulabilir. Ancak, taşrada birbirinden farklı biçimlerde yerleşen bu tip kaçak dinî eğitim düzenlerinin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak devlet politikalarının bıraktığı boşluğu doldurarak "sisteme" dahil olabilecek personeli hazırlama gibi bir etki yarattığı gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Zira Erken Cumhuriyet yıllarında –bu çalışmada daha önce değinilmiş olan–, medrese usulüne uygun şekilde talebe yetiştirmiş pek çok din adamı bulunduğu düşünüldüğünde bu eğitim ağının zamanla kamuya din görevlisi ihraç eden bir mekanizma haline geldiği görülebilir. Örneğin Çaykaralı Hacı Hasan Efendi'nin öğrencisi olan Mustafa Ayık, bu dinî eğitimin sonucunda 1950'de hocasından aldığı icazet ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı vaizlik ve müftülük sınavına girip başarılı olarak Gümüşhane'nin Şiran ilçesinde vaizliğe başlar (Yavuz, 2008, cilt 2: 100). Ayık, Şiran'da görevli bulunduğu sırada öğ-

renci yetiştirmek üzere dinî eğitim vermiş ve ilerleyen yıllarda, burada icazet verdiği talebelerinden birisi Şiran'a, bir diğeri de Gümüşhane'ye müftü olmuştur (Yavuz, 2008, cilt 2: 101). Bu örnek hem 1950 sonrasında dinî eğitim yönündeki kısıtlamaların azaldığı düşünülen bir dönemde eski usule uygun şekilde dinî tedrisatın sürdüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir, hem de bu eğitim biçiminin resmî din görevlisi kadrolarını beslemeye devam etmesi nedeniyle önem teşkil eder. Bu başlığın devamında, yaptığım görüşmelerde elde ettiğim bulgular ışığında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yasadışı biçimde dinî eğitim alarak yetişmiş kişilerin ilerleyen yıllarda devletin resmî düzenine hangi şekillerde adapte olduklarını inceleyerek iktidarın çizdiği seküler çerçevenin dinî yaşam pratikleri ekseninde nasıl aşındırıldığı üzerinde duracağım.

İlk dinî eğitimini hanede babasından alıp 1940'lı yıllarda Erzurum'da medrese tahsili görmüş olan 1. Görüşmeci ilerleyen yıllarda resmî kadroya geçişini şöyle aktardı:

> • *Resmî şekilde Diyanet personeli olarak din görevliliği yaptınız mı?*
>
> – Tabii.
>
> • *Kaç yılında resmî kadroya geçtiniz?*
>
> – 1958. 1957'de Tarsus'taki kursu bitirdim. Altı ay sonra asalet alıp kadroya geçtim. İlk olarak *Kur'an* kursu öğretmeni olarak geçtim. Ondan sonra imamlığa geçtim. En az ilkokul diploması olmazsa olmuyordu. Yeterlilik olarak da icazet belgemi verdim.
>
> • *Kaç yıl Diyanet'te çalıştınız?*
>
> – Resmî olarak kırk iki yıl.

Babası fahri köy imamıyken Arapça *Kur'an* öğrettiği gerekçesiyle işini sürdüremez hale gelince bir süre ailece Suriye'de kalan ve çocukluğunda dinî tahsilini babasından aldığını yukarıda aktardığım 3. Görüşmeci, 1971 yılında resmî olarak Diyanet kadrosuna geçtiğini belirtti. Süreç hakkında, önceden herhangi bir resmî eğitim yahut diploması olmadığı için dışarıdan sınav-

lara girerek gerekli belgeleri tamamlayıp müftülükte yapılan sınavla kadroya alındığını anlattı. Büyüdüğü köyde okul olmadığı için herhangi bir eğitimi olmadığını ve Türkçeyi askerde öğrendiğini belirten 9. Görüşmeci, 1974 yılında "Ecevit-Erbakan koalisyonu"[37] olarak ifade ettiği 37. Hükümet tarafından yapılan bir düzenleme neticesinde resmî kadroya geçtiğini aktardı:

> – Resmî görevim öncesinde on sene Pervari'de fahri imamlık yaptım. Van'da ilk sene fahri olarak yaptım, sonra köyün kadrosu boş kaldı, ben o kadroya geçtim. Erbakan-Ecevit ortak hükümet kurmuşlardı, ben o zaman kadroya girdim.
>
> • *Sizden herhangi bir evrak istediler mi?*
>
> – Sadece ilkokul diploması istediler. Benim yoktu. Muhtar, öğretmenlerden aldı.
>
> • *Kur'an ya da dinî bilginizi ölçen bir sınava girdiniz mi?*
>
> – Hayır, hiçbir sınava girmedim.

Yine 1974 yılında din görevlisi olarak resmî kadro alan 11. Görüşmecinin, bu konuya ilişkin hatırladıkları ise şöyledir:

> – Köyümüzde okul yoktu. Askerden gelince vekil imam olacağım ya, benden ilkokul diploması istediler. Adana Karahisarlı'da imtihana girdim, dışarıdan ilkokul diploması aldım. Babamın orada ahbabı mı varmış neymiş, "Gelsin imtihana girsin," dediler. Orada diploma alıp imamlığa geçtim. Yılını hatırlamıyorum, 1973 olabilir. Önce vekil imam olarak çalıştım. 70'li yıllarda Ecevit-Erbakan döneminde bir defaya mahsus olmak üzere vekilleri asıla geçirdiler. Asalete öyle geçtim. Devlet memuru olarak emekli oldum...
>
> • *Bunun için bir sınava girdiniz mi?*
>
> – Pozantı'ya gittim, Müftülükte heyet oldu, imtihan ettiler, Türkçe, Arapça her şeyden, *Kur'an* okuttular, kazandık. İmamlığa geçtik.

37 Görüşmeci, 1973 genel seçimleri sonucunda 26 Ocak 1974'te Cumhuriyet Halk Partisi ile Milli Selamet Partisi'nin koalisyon ortaklığında kurulan 37. Hükümeti kastediyor.

• *Başka ne tarz sorular vardı?*

– Cumanın şartları nedir, gusülün şartları, abdestin şartları, siyer, fıkıh, tecvit, matematikten de sorarlardı.

• *Sizden herhangi bir icazet belgesi istediler mi?*

– İstemediler.

Diğer örneklerde olduğu gibi çocukluğunda herhangi bir resmî eğitimi olmayan ve dışarıdan aldığı diploma ile din görevlisi kadrosuna geçen 12. Görüşmeci de göreve başlayış vaktini "Erbakan dönemi" tabiriyle ifade ederek önceki görüşmecilerle aynı zamanda atandığını belirtti. "Herhangi bir sınava tabi tutuldunuz mu?" soruma ise şu yanıtı verdi; "Yasin Çimen diye meşhur bir hafız hoca vardı, o imtihan etti beni. Bir besmele çek bakayım, üç tane de ayet oku dedi."

Çocukken ilkokul okumayıp ilerleyen yıllarda dışarıdan diploma alan 15. Görüşmeci ise resmî olarak kadroya geçmemiş. Ancak 1975 yılı civarında bulunduğu yerde hatiplik yapmaya devam etmesi için resmî bir izin alması gerektiğini öğrenince Diyanet İşleri Başkanlığı'na başvurarak bir sınava girdiğini belirtti:

– Ben Yerdibi'nde imamlık yapıyordum. Arkadaşın biri, oranın hatibi çıktı, diploması olmayan vaaz edemez dedi, onun için resmî berat aldık.

• *O beratı almak için size sınav yaptılar mı?*

– Sordular, mesela aklıma geldi bir tanesi; "ak akçe kara gün içindir, ne demek?" diye sordular. Ben de açıkladım.

• *Dinî bilgi sormadılar mı?*

– Yok. Diyanet'te sordular.

• *Diyanet'te Kur'an okumanızı istediler mi?*

– *Kur'an* okuttular tabii, tecvit sordular, tarihten bir şeyler sordular.

Medrese mezunu olan babasının, kendisinin ilk *Kur'an* hocalığını üstlendiğini belirten 16. Görüşmeci ise 1960'larda "cid-

di bir imtihana tabi tutulmadan" resmî kadroya geçtiğini ifade ederek, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imamlık, hatiplik ve müftülük görevlerinde bulunduğunu anlattı.

Çocukluğunda hafızlık yaptığı için ilkokula gitmeyen ve uzun yıllar boyunca kaçak şekilde dinî eğitim almaya devam eden 8. Görüşmeci, ilkokulu dışarıdan bitirerek 1954 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı müftülük imtihanını kazanarak resmî göreve başladığını söyledi. Müftülük görevini sürdürdüğü yıllarda İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan 8. Görüşmeci daha sonra kurum içinde çeşitli görevlerde bulunmaya devam etmiş ve üst düzey yöneticilik yapmıştır.

Çocukluğunda herhangi bir resmî eğitim almayıp köydeki caminin hocasından *Kur'an* tahsili görmüş olan 18. Görüşmeci, sonrasında medrese usulüne uygun şekilde aldığı dinî tahsiline uzun bir süre daha devam ettiğini anlattı. Kendisi 1950'li yıllarda ilkokulu dışarıdan bitirerek aldığı diploma ile İmam-Hatip Lisesi'ne kaydolmuş ve ardından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olup burada akademisyenlik yaparken Diyanet İşleri Teşkilatı'na üst düzey yönetici olarak atandığını belirtmiştir.

Yaptığım görüşmelere ek olarak incelediğim hatıratlarda tespit ettiğim üzere, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde bütün dinî eğitimlerini yasaklanmış usullerle ve gizlice yapıp bu şekilde elde ettikleri birikim ile ilerleyen yıllarda resmî görevlere atanan pek çok kişi bulunuyor. Burada bu örneklerden birkaçına değinilerek, iktidarın yasakladığı bir faaliyet yoluyla devlet kadrolarına girebilmenin mümkün ve yaygın olduğuna dikkat çekilebilir. İlk olarak Çaykaralı Hacı Hasan dördüncü sınıftayken ilkokul eğitimini bırakarak çalışmaya başlamış, diplomasını ise yıllar sonra dışarıdan imtihanlara girerek almış bir kişidir (Yavuz, 2008, cilt 1: 36). Çocukluk ve gençliğinde ise yasaklandığı süreçte de devam ettirdiği medrese tahsili ile dinî eğitimini tamamlayan Hacı Hasan Efendi, 1944 yılında resmî hiçbir dinî eğitimi olmadan girdiği Diyanet İşleri Reisliği'nin sınavını kazanır ve Akçabat merkez vaizliğine kadrolu olarak atanır (Yavuz, 2008, cilt 1: 43). Bu yıllarda aldığı resmî görevin ya-

nı sıra illegal şekilde dinî eğitim vermeye devam eden Hacı Hasan Efendi'nin öğrencilerinden bazıları da benzer şekilde kaçak yollarla aldıkları dinî eğitimlerini tamamladıktan sonra resmî görevlere geçerler. Yavuz, hocanın bu örneğe uyan bir öğrencisinden bahsederek illegal din eğitimi ile resmî din görevliliğinin iç içe geçtiği bir durumu aktarır (2008, cilt 2: 83-84):

> 1924 yılında doğan Ali Fikri Yavuz... Askerliğini takiben 1948 yılında doğduğu köyüne dönerek büyük bir arzu ile İslâmi ilimleri tahsil etmeye yöneldi. Doğduğu köyde ders okutan ve aynı zamanda yakın akrabası olan Hacı Hasan Efendi'nin ders halkasına katılarak İslâmi ilimleri tahsil etti... 1953'te Diyanet İşleri Başkanlığı'na müracaatla o günkü Müşavere Heyetinin yaptığı müftülük ve vaizlik sınavında üstün başarı gösterdi ve 1954 ilkbaharında İstanbul müftü yardımcılığına atandı... 1976 yılında Kadıköy Müftülüğü'nden emekli olmuştur.

Doğu Karadeniz'in Erken Cumhuriyet Dönemi'nde faal olan önde gelen din adamlarından Ahmet Hamdi Kumkumoğlu'nun 1906 yılında Fatih Medresesi'nde tamamladığı eğitime istinaden aldığı icazet, Cumhuriyet döneminde onun dinî yeterliliğine yönelik geçerli bir belge olarak sayılır ve bu suretle Kumkumoğlu 1948'de Çaykara müftüsü olarak atanır (Yavuz, 2008, cilt 1: 133). *Kur'an* eğitiminin kısıtlandığı yıllarda pek çok öğrenci yetiştirdiği bilinen Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'nun da talebesi olduğu Dar-ül Hilafe Medresesi 1924'te kapatıldıktan sonra, Aşıkkutlu çeşitli âlimlerden gayriresmî biçimde dinî eğitim almayı sürdürür, 1936 yılında resmî olarak *Kur'an* kursu öğreticiliğine ve 1941 yılında da Of merkez vaizliğine atanır (Yavuz, 2008, cilt 1: 167-168). Aşıkkutlu bu yıllarda bir yandan kadrolu kamu personeli olarak çalışırken bir taraftan da "fahri olarak medrese usulüne göre Arapça, fıkıh ve kıraat ilimleri okutmuştur" (Yavuz, 2008, cilt 1: 168).

Son olarak gayriresmî eğitim ile resmî görevlerin iç içeliğini 1950 sonrasında da gözlemlemenin mümkün olduğu bir örnek olarak Çaykaralı Hacı Hasan Efendi eseri içinde 1932 doğumlu

Mustafa Yıldız tarafından yazara aktarılan kişisel hatıraya değinilebilir (2008, cilt 1: 249-250):

> İlk dinî bilgilerimi ve *Kur'an* okumasını köyümüzden Dizdaroğlu Mustafa Efendi'den öğrendim. Daha sonra köyümüz camii imamı Külünkoğlu Mehmet Hulusi'den hafızlık yaptım. Takiben aynı hocamdan Arapça ve İslâmi ilimleri tahsil etmeye başladım... 1950 yılında hocamın cami imamlığından ayrılması üzerine aynı camide fahri imamlık görevi aldım... 1952 yılı Temmuz ayında Hafız Mesud Efendi'den medrese sistemine göre icazet aldım... 1957'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açmış olduğu vaizlik ve müftülük imtihanlarına Samsun'da katılarak başarı gösterdim... 1965'te Erzincan'ın İliç İlçesi vaizliğine atandım...

Tüm bu hatıralar ve bilgiler ışığında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dinî eğitimin, iktidar tarafından denetlenip, düzenlenmesinin mümkün olmadığı görüldüğü gibi, buna ek olarak taşrada deneyimlenen dinî yaşam kapsamında yetiştirilen pek çok öğrencinin hem Tek Parti İktidarı yıllarında hem de çok partili döneme geçildikten sonra rejimin içinde kalarak, resmî görevlerde bulundukları anlaşılıyor. Biçimsel açıdan Cumhuriyet rejiminin sekülerliğinin sembolü olarak görülen Diyanet İşleri Başkanlığı kadroları içinde, illegal yollardan dinî eğitim almış kişilerin de bulunduğu, hatta bu eski tedrisat usulünden geçip kurum içinde en yüksek idari mertebelere ulaşabilen örnekler dahi olduğu göz önünde tutulduğunda, iktidarın yurttaş inşası bağlamında topluma resmî, steril ve seküleştirilmiş bir din yorumu dikte etme gayesinin hayata geçirilemediği savunulabilir.

SONUÇ

Bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşa süreçlerini daha önce yeterince hesaba katılmadığını öne sürdüğüm bir kesit üzerinden sorunsallaştırdım. Bu inşa süreci, merkezî iktidarın geliştirdiği düzenleme ve politikaların, halkın gündelik yaşamındaki izleri sürülerek irdelendi. Bu saiktan hareketle taşrada gündelik hayat pratiklerini araştırmanın konusu haline getirerek, sözlü tarih görüşmeleri ile hatırat literatürü yoluyla söz konusu gündelik deneyimleri, merkezî iktidarın sekülerleşme politikaları ile bağlantılı şekilde analiz ettim.

Tekrar etmek pahasına altını çizmek gerekir ki sekülerleşme tartışmaları, tüm Türk Siyasal Hayatı literatürünü katederek, geride kalan birkaç yüzyıllık modernleşme deneyimlerine açıklık getirecek bir *deus ex machina* değildir. İktidarın sekülerleşme politikalarının incelenmesi, taşradaki halkın gündelik yaşamının yegâne gündemi olmasa da, yeterince sınanmamış varsayımlardan sıyrılarak tüm yönleriyle düşünülmeyi gerektiren Cumhuriyet deneyimini –ve daha da kapsamlı olarak modernleşme süreçlerini– anlama çabasının belli bir veçhesini tartışmaya açacak zeminin ortaya çıkmasını destekler. Elinizdeki eser bu hevesle, söz konusu gayrete yönelik bir perspektif sunma amacıyla kaleme alındı.

Türk Siyasal Hayatı literatürünün mevcut yapısı kapsamında, merkezî karar mekanizmalarının faaliyetleri ile sınırlı bir perspektife dayalı tarihyazımının bir tür krallar antolojisi üretmekle malul olan sınırlılıklarını aşabilmek adına bu çalışmada odağı taşra olan bir bakış açısı temellendirmeye gayret ettim. Bu yaklaşımla ilişkili olarak Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin neye tekabül ettiği, meclis zabıtlarına düşülen notlarda, *Resmî Gazete*'de yayımlanan yasal düzenlemelerde yahut ana akım basın organlarında yer alan anlatılarda gösterilenin ötesine bakılarak ele alındı. Bu bağlamda iktidarın sekülerleşme politikaları çerçevesinde aldığı kararlar ve yaptığı düzenlemelerin toplumsal yaşamda neye denk düştüğünü idrak edebilmenin, taşrada gündelik hayat pratiklerine yönelmek suretiyle olanaklı olduğu fikrinden hareket ettim. Çalışmanın odağının taşraya çevrilmesinde, pratikte birbiriyle iç içe işleyen iki ana unsur söz konusudur. Bunlardan ilki iktidarın, merkezden uzaklaştıkça azalan etkinliği ve taşradaki operasyonel eksiklikleridir. Bununla bağlantılı olan ikinci unsur ise taşranın, kendi yerel dinamikleri bulunan bir ilişkisellikler ağına tekabül ediyor oluşudur.

Taşradan bakma gereksinimi doğuran ilk faktörün tespitinde, iktidarın merkezde aldığı kararların, taşradaki gündelik alışkanlıklar ve düzeni yerinden etmeye muktedir olmadığını ortaya koyan Umum Teftiş Raporları ile İntihap Raporlarından yararlanıyorum. Bunun yanı sıra çalışmanın yöntemsel boyutunu oluşturan sözlü tarih metodu kapsamında yaptığım görüşmeler ile "devletin" taşradaki eksikliğini birincil tanıklıklar üzerinden tespit etmek mümkün hale geldi. Bu tabloyu somutlaştırmak adına, Ankara'da iktidarın teşvik ve denetiminde yayın yapan basın organlarının, taşrada gündelik hayata olan etkisi örneklendirilebilir. Çocukluğu 1930'lu veya 40'lı yıllarda geçmiş olan 19 görüşmeci içerisinden, bu dönemde evlerine ulusal gazete girdiğini belirten yalnızca birkaç kişi bulunuyor. 1. Görüşmeci evlerinde *Köroğlu* ve *Cumhuriyet* gazetelerinin bulunduğunu, ayrıca *Sebilürreşad* dergisine de abone olduklarını belirtti. 4. Görüşmeci de benzer şekilde

babasının *Sebilürreşad*, ağabeyinin ise *Büyük Doğu* abonesi olduklarını aktardı. Çocukluğu Haymana'da geçen 6. Görüşmeci ise ilkokulu bitirmesinden sonra ilçeye ancak *Ulus* gazetesinin gelmeye başladığını ifade ederken; 8. ve 18. Görüşmeciler düzenli alınan belli bir gazete olmamakla beraber zaman zaman ellerine –çoğunlukla da eski tarihli– gazete geçtiğinden bahsettiler. Diğer görüşmeciler ise 1950 öncesinde ne evlerine ne de yaşadıkları yerleşim yerine ulaşan herhangi bir ulusal yayın organı olduğunu belirttiler. Yalnızca aynı köyde yaşamış olan 13. ve 14. Görüşmeciler yaşadıkları köyde bulunan halk odasına gazete geldiğini söylediler. Görüşmelerdeki bulgular, taşrada haneye giren az sayıda yayın olduğunu gösterdiği gibi, bu yayınların da genellikle dönemin muhalif muhafazakâr çevrelerince hazırlanan dergiler olması, iktidar ile ilişkili yayın faaliyetlerinin taşraya tesir edemediğini ortaya koyar (bkz. Brockett, 2011).

Bu durum bizi, rejimin taşradaki temsilcisi konumunda bulunan teşkilatlanmalar ile halk arasındaki ilişkinin boyutları üzerine düşünmeye sevk eder. Zira görüştüğüm kişiler arasında 1950 öncesinde yaşadığı yerde halkevi ya da halk odası bulunanların sayısı toplam 9 olup, bunlardan ikisi köylerinin bağlı olduğu il merkezlerinde halkevi gördüklerini ancak buralara hiç gitmediklerini belirtirken, herhangi bir halkevi ya da halk odası ile teması bulunan görüşmeci sayısı yalnızca 4'tür. 1. Görüşmecinin bu konuda hatırladıkları şöyle:

> • *İnebolu'da halkevi var mıydı?*
> – Vardı. Arada pederle giderdik. Ama fazla götürmezdi.
>
> • *Orada yapılan etkinlilerle ilgili hatırladığınız bir şey var mı?*
> – Bir iki defa gittim, fazla gitmedim. Kütüphaneler vardı. Kütüphanelerden kitap alır, mütalaa ederlerdi. Siyasi şeyler konuşurlardı. Osmanlı Dönemi'nden çıkış falan, askerî şeyleri konuşurlardı. Atatürk ile Fevzi Çakmak'ın, İnönü'nün vesairenin şeylerinden çok konuşulurdu. Merhum peder bunlarla ilgilenme derdi. Onun için fazla da götürmedi. O da isabet oldu.

7. Görüşmeci ise şunları aktardı:

• *Halkevlerine hiç gittiniz mi?*

– Tabii, halkevinin kütüphanesi vardı, çok istifade ettik. Ders yapmak için kışın sıcak bir yer lazım olduğundan giderdik.

• *Başka etkinliklere katılır mıydınız halkevlerinde?*

– Devre arkadaşımız koşuyu severdi. Biz de koşuculuk yaptık ortaokul 2-3'te...

• *Halkevlerinde yapılan müsamere ya da konferanslar olur muydu?*

– Evet, piyesler olurdu.

• *Ne tür içerikleri olurdu?*

– Moliere'in piyesleri vardı. Bizim öğrencilerden de oynayan vardı.

• *Herhangi politik içerikli bir konferansa katıldığınızı, okuldan toplanıp organizasyonla götürüldüğünüzü hatırlıyor musunuz?*

– Piyes olduğunda giderdik.

12. Görüşmeci Kilis Halkevi'ne zaman zaman gittiğini ve orada ilmihal okuduğunu, orada ilmihal dışında başka dinî kaynakların da yer aldığını belirtirken, 14. Görüşmeci ise Çanakkale'nin Akçakoyun Köyü'nde bulunan halk odasında herhangi bir dinî kitap görmediğini, odaya *Karagöz* izlemek için gittiğini anlattı. Bu deneyimler doğrultusunda iktidarın taşrada yeterli yaygınlık düzeyinde bir kültürel teşkilatlanma kuramadığı, bu kurumsallaşmanın gelişebildiği yerlerde ise halkın katılımının sınırlı kaldığı söylenebilir. Resmî kayıtlara da yansıyan bu tablo, iktidarın taşradaki örgütlenme kapasitesinin yetersizliğini ve halkla olan etkileşiminin sınırlılıklar içerdiğini gösterir.[1] Ra-

1 1935 tarihli İntihap Raporu'nda Konya Halkevi'nin aylardır bir başkanı olmadığı ve partinin il yönetim kurulunda başkanlığa layık ve yeterli bir üye bulunmadığı belirtilir (BCA, 490-01-724-479-1). "Van Halkevi kapalıdır" (BCA, 490-01-725-481-1). "Çorlu'da halkevi faaliyeti durmuş." (BCA) 490-01-725-483-1. Örgütsel yapısını tamamlamış birimlerde ise doğrudan halkın değil taşraya atanmış memurların bu teşkilatları ayakta tutmakta olduğu görülür; "Amasya Halkevi komite başkanları ya memur ya muallim" (BCA, 490-01-

porlarda yer alan anekdotlar, taşrada iktidarın, yerli halk ile yeterince irtibat sağlayamadığını ortaya koyar.

Taşrada iktidarın kurumsal ve operasyonel eksikliğini belli açılardan izah etme kapasitesi içeren bir mesele olarak, her yaşam biriminin kendi mevcut koşulları dahilinde yerel dinamikleri olduğu ve belirli bir alanda tezahür eden siyasal ilişkilerin ancak buradaki dinamikler dikkate alınarak anlaşılabileceği yönündeki çıkarımlar, bu çalışmanın odağını taşraya çevirme eğiliminin altında yatan birbiriyle bağlantılı unsurlardan ikincisini oluşturur. Bu durumu daha önce tespit etmiş olan Metinsoy, iktidar ile taşra arasındaki yönetimsel ilişkiyi şöyle izah eder (2010: 160); "CHP en azından taşradaki haliyle toplumsal yapıdan izole bürokratların partisi değildi. Partinin taşra örgütlerinin yönetimini büyük oranda yerel nüfuzlu ve varlıklı aileler, toprak sahipleri, büyük çiftçiler, tüccarlar ve bir ölçüde varlıklı serbest meslek sahipleri oluşturuyordu." Metinsoy bu durumu, partinin taşraya değil ama taşradaki dinamiklerin partinin yerel yapılanmasına tesirinin bir göstergesi olarak ifade eder (2010: 161). İktidarın teftiş raporlarına konu olan resmî kayıtlar bu çıkarımı destekler niteliktedir:

> İki yıl önceye gelene kadar Antalya partisinin başkanı ve son Uray[2] seçimine kadar da Şarbay Hüsnü Karakaş imiş. Karakaş, az tahsilli, ağa kafalı, dar görüşlüdür. Adam öldürmekten mahkûm iken affedilmiş; adam öldürmesinin şekil ve sebeple-

725-482-1). "Diyarbakır halkevinin elinde 2 film var merkezden gönderilmiş olan, sürekli onları izletiyor halka. Ev başkanı bir doktor. Evin faaliyet kollarının yöneticilerinin 37'sinden 27'si öğretmen-memur ve doktor ve 1 emekli asker" (BCA, 490-01-2010-2158-1). "Kütahya merkezinde parti ile halkın alakasını az bulduk. Bilhassa halkevi salonunda yaptığımız bir toplantıda toplanan vatandaşların yüzde doksanını memur, talebe bulduk" (BCA, 490-01-2010-2158-1). Genel tablonun aksi bir yapısı olan Tokat'ın Pazar ilçesindeki halkeviyle ilgili olarak tutulan raporda buranın istisnailiği "her yerden farklı oluşu" ile vurgulanır; "Pazar halkevi; her cumartesi günü halkevinin sade ve fakat temiz salonunda aile toplantıları yapılmakta ve bu toplantılara her yerden biraz daha farklı olarak daha ziyade yerliler koşmaktadır" (BCA, 490-01-2010-2158-1).

2 1930'ların ilk yarısında oldukça etkili olan öz Türkçecilik eğiliminin ürünü olan uray kelimesi Belediye'yi, şarbay kelimesi ise Belediye Başkanı'nı ifade etmek için raporda tercih edilmiş görünüyor.

> ri de kendisi hakkında hicap verici dedikoduların konusu olmakta bulunmuştur. Şarbaylığı sırasında da menfaatlenmek yönünde yaptığı yolsuz ve kanunsuz hareketlerden resmî takibata uğramıştır... Hüsnü Karakaş [ile] parti ve memleket işlerinde arkadaşlık edenler aydın kafalıları memnun etmeyecek ağalar ile halkı partiden soğutacak istismar yolu güden kimselerdir. Bunların arasında Antalya ilinde mevcut birkaç şirketin sahip ve mensuplarının bir zümre halinde partinin etrafını sardıklarını görüyoruz (BCA, 490-01-724-479-1).

Michael Meeker çok daha erken tarihlerde yaptığı etkileyici çalışmasında, Metinsoy'un işaret ettiği bu pratiğin Cumhuriyet Dönemi'ni aşan bir tarihsellik içinden okunabileceğini gösterir (2005: xxviii):

> Yerel koalisyonlar tarafından desteklenen yerel elitler ekonomik faaliyeti vergilendirme, orduya sahip olma, çeşitli mallara el koyma, zorunlu hizmet dayatma, tutuklama, cezalandırma gibi yetkilere sahiplerdi ki bu da merkezî hükümetin üst düzey görevlilerinin yapabildiği her şeyi yapmak anlamına geliyordu. Tüm bunları zaman zaman üst düzey devlet görevlilerinin engelleme çabalarına rağmen yapıyorlardı, çünkü imparatorluk sisteminin yapabildiği her şeyi yerel düzeyde yapma kapasitesine sahiplerdi: belirli bir ailenin egemen iktidarını kişiler-arası ilişki (interpersonal association) temelinde sürdürmesini sağlamak.

Meeker, İmparatorluk Dönemi'nden itibaren taşrada yerel dinamiklerle bağlantılı iktidar yapıları oluşabildiğini ve bunların merkezî iktidar ile değişkenlik arz eden bir güç mücadelesi içinde olduğunu titizlikle ortaya koyar. Yazarın tespitini daha ilginç hale getiren ise İmparatorluk Dönemi'nde oluşan yerel güç ilişkilerinin, Cumhuriyet Dönemi'ne intikal etme şekilleridir zira yerel dinamiklerin tarihselliği, taşradaki yerel örüntülerin, merkezî düzeni nasıl kendi ilişkilerine adapte etmekte olduklarını Cumhuriyeti aşan uzun erimli bir perspektifte gözler önüne serer (2005: 57-58):

> Geniş aile gruplarının ileri gelenleri, kamu kurum ve kuruluşlarını İslâmi sosyalleşme disiplinine dayanan sosyal ilişkiler ağı içindeki konumlarını güçlendirmek için kullanıyorlardı. Aynı zamanda, bu kamu kurum ve kuruluşlarını sadece kendi amaçları için değil, devlet sisteminin egemen iktidarına ortak olma iddialarını ifade etmek için de kullanabiliyorlardı. Bu nedenle, kendilerini ulusal siyasal seçkinin üyeleri olarak sunuyorlardı. Of ilçesindeki Selimoğulları örneğinde olduğu gibi, bu kaynaşma "Kemalo-İslâmcılık" adını verdiğim ilginç bir stratejiye dönüşüyordu... Beş Fırkası ile bağlantılı olan Selimoğulları, arkadaşları ve ortakları, Mustafa Kemal (Atatürk) tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi'ni destekliyordu... Yirmi Beş Fırkası ile bağlantılı olan Muradoğulları, arkadaşları ve ortakları, Demokrat Parti'nin yerini alan Adalet Partisi'ni destekliyordu.[3]

Meeker'ın sunduğu çerçeveden hareketle Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada önde gelen ailelerin, Kemalist, modernleşmeci, seküler ya da liberal olmaları nedeniyle değil, mevcut güç ilişkileri ekseninde taktiksel açıdan işlevselliğine kani oldukları için herhangi bir siyasi parti ile ortaklık ilişkisine girdikleri anlaşılabilir. Bu durum Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki CHP teşkilatlanmalarında nasıl yeni rejimle "uyumsuz" kişilerin etkin roller oynayabildiklerine dair de oldukça açıklayıcı bir perspektif sunar.[4] Çünkü bu gibi durumlar bir tür "sapma" değil,

---

3 Meeker bu yerel güç ilişkilerinin taşrada nasıl tezahür ettiğini sürecin içerdiği sürekliliğe dikkat çekerek temellendirir (2005: 11-12):

> "Kasabanın kamusal hayatına katılım kesinlikle herkese açık ve serbest değildi. Kasabada bulunduğum sırada (1960larda), bütün dernek ve kamu kuruluşlarının üst düzey yöneticileri Selimoğlu ailesine mensuptu. Belediye başkanı, dört üretici kooperatifin başkanı, CHP ilçe örgütünün başkanı, Türk Hava Kurumu'nun ilçe başkanı, Kızılay'ın ilçe başkanı, Okul Aile Birliği'nin başkanı ve Küçük Esnaf Derneği'nin başkanı Selimoğullarındandı. Aynı kurumların yönetim ya da yürütme kurulu üyeliklerinde de Selimoğullarından birkaç kişi bulunuyordu, fakat çoğunlukla bunların diğer geniş aile gruplarına mensup arkadaşları ya da yandaşlarına yer verilmişti. Sonuç olarak öğrendiğim şey, bunun geçici bir durum olmadığıydı. Selimoğullarının, diğer geniş aile gruplarının desteğiyle, yönetici kadrolarda oluşturduğu tekelin geçmişi Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yirmi yılına kadar uzanıyordu."

4 Adnan Menderes'in 1935 tarihli Antalya-Konya Teftiş Raporu'nda yer alan, Hadim İlçesi'ne dair bir tespit bu duruma örnek gösterilebilir; "Bu ilçede parti

yerel dinamiklere bağlı güç mücadelelerinin yansımaları olarak düşünülebilir. Bu da genel anlamda taşranın, merkezî iktidar karşısında etkin bir siyasi odaklar sahası olduğunu düşünmek için yeterlidir. Bu açıdan genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki güç ilişkilerinin, merkezî iktidarın verdiği araçlardan yararlanarak fakat kendi yerel dinamiklerinin de tesirleriyle şekillendiği söylenebilir.

> Kamu kurum ve kuruluşlarında önemli noktalara gelen kasaba ileri gelenleri, kendilerini Kemalist olarak sunuyor ve laiklik ilkesini savunuyorlardı. Fakat İslâmi inanç ve uygulamalara uygun olarak hareket etme konusunda en az arkadaşları ve ortakları kadar titiz davranıyorlardı (Meeker, 2005: 59).

Bu tablo Tek Parti İktidarı yıllarında oluşmuş ve çok partili hayata geçildikten sonra da devam etmiş gözükür; "Aşiretler arasında eskiden beri devam eden mücadele, bugün siyasi parti isimleriyle kamufle edilmiş olarak devam edegelmektedir. Bir aşiret reisi CHP'ye geçmişse onun rakibi DP'ye geçer. MP henüz tutunamamıştır" (Zaim, 2008: 146). İncelediğim resmî kayıtlar ile Meeker'in gözlemleri, Erken Cumhuriyet Dönemi bağlamında bir arada düşünüldüğünde, merkezî otoritenin muhayyilesine dayalı bir toplum analizinin gerçekliği yansıtmaktan hayli uzak düştüğü görülür. Bu nedenle sekülerliğin inşasına dönük bir araştırmanın "taşradan" bakan bir perspektife sahip olması bir zaruret olarak ifade edilebilir. Ancak sekülerlik kavramına dair literatürdeki hâkim çerçeve, özellikle Kemalist iktidarın düşünsel yapısını analiz eden bağlamlarda kullanıldığı haliyle iktidarın denetimine dayanan bir din-devlet ilişkisi çerçevesinde tezahür eder. Bu ikiliği aşan bir yaklaşım geliştirebilmek saikıyla bu çalışmada sekülerliği, Nietzsche'nin değerin "şey"in içinde kökensel olarak değil, toplumsal koşullarla bağlantılı halde dışarıdan verilen bir mefhum olduğunu söylerkenki perspektifinden hareketle

---

başkanımız Ahmet Taşkut, evkaf idaresinin vaizidir. Yönkuruldan Yahya Aksoy da 16 lira aylıklı hatiptir. Bunlar vaiz, hatip, geri kafalı, softa insanlardır. Yönkurulun diğer üyeleri de kendilerine benzer. Parti ödevlerinden hiçbirisini yapmış değillerdir, Hadim'de parti teşkilatımız vardır demek doğru olmaz" (BCA, 490-01-724-479-1).

ve Asad'ın dinî olana dair özcülük eleştirisi bağlamında ele alıyorum. Bu doğrultuda sekülerlik, kendinden menkul bir evrensel kavram formunda değil, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın, toplumsal yapıyı modern ve Batılı olduğu düşünülen değerler ekseninde inşa etme gayretinin ifadesi olarak kullanılabilir. Buna bağlı olarak Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerleşme politikalarının, Kemalist iktidar ile dindar halk kesimleri arasında olduğu varsayılan uzlaşmaz bir çelişki üzerinden anlaşılamayacağını iddia ediyorum. Laiklik kavramsallaştırmasının alımlanma biçimine hapsolan bu dikotomik eğilimin aşılması adına Kemalist kurucu iktidarın ideolojik yaklaşımı, kapsamı genişletilmiş bir sekülerlik kavramsallaştırması dahilinde düşünülmeye uygundur. Zira söz konusu problemin temelinde laikliğin, din karşıtlığına ve dinin de Sünni İslâm'a eşitlenmesine dayalı indirgemeci bir anlayış yer alır. Bu minvalde iktidarın, dinî alanla bağlantılı politikaları, iktidarın sahip olduğu, topyekûn modernleşmeci ve seküler dünya görüşünün veçhelerinden biri olarak dinî yaşamın yeniden düzenlenmesi bağlamında somutlaşır. Bu açıdan Kemalist iktidarın ürettiği sekülerleşme politikalarının, toplumsal yaşamın tamamını dönüştürmeye talip olduğu göz ardı edilmemelidir.

Falih Rıfkı Atay'ın bu hususta bakış açısı, Mustafa Kemal miti çerçevesinde sekülerliğin toplumu eksiksiz biçimde dönüştürücü bir mefhum olarak ele alınmasına dair bir emsal teşkil eder (2010: 117):

> Hindistan'a gittiğimde akın akın bizleri görmeye gelen Hindu ve Müslüman halkın da Atatürkleri kendilerine göre idi. Alnında kast benekli, mukaddes ineğin etini yiyenin eline el sürmeyen Hindu: Ah bir Atatürk'ümüz olsa da İngiliz'leri kovsa derdi; "Yalnız İngilizleri kovmakla kalmaz, ineklerinizi de ahıra sokar," demezdim. Pakistanlı dostlarımız ise "Ah bizim de bir Atatürk'ümüz olsa hem İngilizleri kovsa hem de bizi Hindulardan kurtarsa," dediklerinde onlara da; "Bu kadarla durmaz. Kadınlarınızı çuvaldan çıkarır, üniversitenize garp tıbbını sokar," cevabını vermezdim.

İktidarın bu topyekûn dönüştürücü konumu kapsamında söz konusu faaliyet alanlarından yalnızca birine tekabül eden dinî yaşama dair politikaları, belirli bir inanç yorumunun sabit bir kategori olarak rejimin değerleriyle örtüştürülebilecek bir zeminde resmî anlayış haline getirilmesi üzerinden işletilmek istenir. Kemalist iktidar bu cihetle dinin resmî bir yorumunu benimseyerek, toplumsal yaşamda bu anlayışın hâkim hale getirilmesine dönük düzenlemelerde bulunur (Cizre Sakallıoğlu, 1996: 234). Çalışmamda "resmî İslâm" anlayışı olarak değindiğim bu çerçevenin dışında kalan yorumlar, başka bir ifadeyle iktidarın seküler muhayyilesi ile örtüşmeyen dinî anlayış ve pratikler ise Kemalist yönetici elit tarafından marjinal yaklaşımlar olarak kriminalize edilir. Ancak iktidarın ulusal çapta bir dinî anlayış dikte etmeye dönük girişimleri, halkın belirli kesimlerince benimsenmediğinden, Scottçı anlamda, özcü ikilikler bağlamında değil ama toplumsal yaşamın ilişkisellikleri içinde somutlaşan birtakım direniş biçimleri ortaya çıkar. Elinizdeki eser söz konusu direniş biçimlerinin Sünni Müslüman kesimlerde açığa çıkan türleri üzerine odaklanarak şu sonuca varır; taşrada Sünni Müslüman halk kesimleri içinde, gündelik pratiklere yansıyan ölçüde, dinî alışkanlıkların muhafaza edilebilmesi yönündeki somut çabalar bütünü olarak direniş, mevcut iktidar ilişkileri, yerel dinamikler ve toplumsal koşullar bağlamında kendine has biçimlerde deneyimlenmiştir.

Anderson'ın çizdiği perspektif ekseninde ifade edilmek istenirse, Cumhuriyet Rejimi'ni tesis eden, –kendi içinde görüş farklılıkları bulunan heterojen bir düşünsel çerçeveye tekabül etmekle beraber– bilhassa Mustafa Kemal ve yakın çevresinden oluşan Kemalist yönetici elitin, sekülerlik anlayışı çerçevesinde modern bir toplum tahayyül ettiği ve pek çok devlet aygıtı vasıtasıyla bu tasarıya uygun düşen yurttaşlar inşa etmek istediği söylenebilir. Bu tarihsel süreç üzerine, iktidara yakın kaynakların referans alınmasına bağlı şekilde üretilen ve Kemalist kadroların başarılı olduğu varsayımından hareketle iktidarı meşrulaştıran pek çok eser kaleme alınmıştır. İktidara mesafeli bir tutuma sahip olup, kullandığı malzeme itibariyle merkezden ba-

karak bilgi üreten kimi kıymetli çalışmalar ise, toplumsal yaşamı, taşrada yeterince karşılığı bulunmayan iktidar politikaları üzerinden değerlendirmekle malul bir çerçeve üretir.[5] Sekülerlik tartışması ekseninde iktidarı kategorik olarak üstün gören anlatılardan sıyrılmakla beraber kullandığı malzemesi itibariyle, devlet eksenli perspektifi yeniden üreten, sekülerleşme tartışmalarını merkezî kaynaklardan yola çıkarak ele alan çalışmalar ise tartışmanın din-devlet gerilimi ekseninde bir kontrol ilişkisine indirgenmesine yol açar.[6] Literatüre hâkim olan bu yaygın problemler nedeniyle, kurucu iktidarın yurttaş inşa teşebbüsünün başarısızlığa uğramış olması yeterince temellendirilmiş biçimde ele alınmaz. Bu tip çalışmalar yeni rejimin mer-

---

5 Füsun Üstel'in *Makbul Vatandaşın Peşinde* başlıklı zihin açıcı eseri, örgün eğitimin ülke çapındaki etkinliğinin çok sınırlı oluşunu göz ardı ederek, merkezî maarif politikaları bağlamında bir analize yaslanması itibariyle böyle bir emsal teşkil eder. Üstel bu eserinde, okul müfredatları üzerinden "milli terbiye" kavramı çerçevesinde devletin yine eğitim yoluyla bilhassa çocukları nasıl inşa etmeyi denediğini inceler ve Erken Cumhuriyet Dönemi yurttaş inşasının pedagojik zemini olarak imleyerek ele aldığı milli terbiye kavramını, yurduna tam anlamıyla bağlı bireyler yetiştirebilme gayesinin anahtarı olarak vurgular (2008: 138-142). Oysa Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki okul yaygınlığı 1939 tarihinde İntihap raporlarına yansıdığı haliyle oldukça problemli bir mesele arz eder:

> "Türk kültürünün başlıca kaynağı olan ilk mekteplerin doğu vilayetlerinde hiç olmazsa on köye bir mektep düşecek kadar çoğaltılması ve buralara idealist ve ehliyetli öğretmenler tayin edilmesi hususunda alakalı makamların bir an evvel lazım gelen tedbirler almaları Vatani bir vazifedir" (BCA, 490-01-2010-2158-1).

Benzer bir başka örneğe tekabül eden Güven Gürkan Öztan'ın *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası* adlı eseri, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yurttaş inşası meselesini, çocukluk ekseninde ele alan bir çalışma olarak, Erken Cumhuriyet'in bir medeniyet projesi olduğu tespitinde bulunur. Öztan, ders kitapları ve bu kitaplardaki içeriği tamamlayıcı nitelikteki çocuk kitaplarını incelediği eserinde, Erken Cumhuriyet İktidarının bir tür "milli pedagoji" yarattığına vurgu yaparak, bu dönemde çocukluğun; adap, görgü, cengâverlik, kahramanlık, vatan sevgisi, tutumluluk gibi hasletler çerçevesinde inşa edilmeye girişildiği görüşünü ortaya koyar (2013: 68, 70, 76, 81, 86-94).

6 Bu yöndeki sembolik kanon örneği olarak daha önce değindiğim Işıtar Gözaydın'ın *Diyanet* adlı eserine işaret edilebilir. Bu eserin (2009) ana fikri olan iktidarın, erken dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla dinî yaşamı kontrol altına aldığı yönündeki sav, hem iktidarı hem de Diyanet teşkilatlanmasını, ülke genelinde sahip olmadığı bir etkinlik varsayımına dayalı şekilde konumlandırdığı ve birer monoblog yapı biçiminde tasarladığı için sorunludur.

kezden uzaklaştıkça artan etkisizliğini gizlediği için, Kemalist yurttaş inşasının açmazları üzerine düşünmeyi zorlaştırır.

Erken Cumhuriyet Dönemi'ni ele almayı güçleştiren bu hâkim paradigmalar, kronolojik olarak iki ana safhada üretilmiştir. Birinci olarak Kemalizm'i her şeye kadir, mutlak bir güç olarak konumlandırarak resmî ideolojiyi yeniden üreten Kemalist iktidar yanlısı erken dönem eserlerinin literatürü belirlediği Tek Parti İktidarı ile 1960'lara uzanan dönem ve ikinci olarak da bilhassa 1980'ler sonrası popülerleşmeye başlayan tersten bir mutlakçı bakışa sahip, Kemalizm'i tüm musibetlerin müsebbibi olarak imleyen "post-Kemalist" yaklaşımların hâkim konuma geldiği evre. Modernleşme sürecini özcü ve ereksel bir anlayışla tarihin spesifik bir dönemindeki belirli güç ilişkilerine eşitleyerek yorumlayan bu yaklaşımlar, birbirlerinin muhalifi gibi gözükse de aslında simetrik bir bütünlük arz ederler. Bu bakımdan Aytürk'ün işaret etttiği (2015: 44), Erken Cumhuriyet Dönemi'ni bir tür ilk günah olarak gören post-Kemalist yaklaşımlar, tıpkı Kemalizm'i yücelterek Erken Cumhuriyet'i kusursuz bir zafer biçiminde ele alan kanonik metinler gibi toplumsal yaşamın diğer veçhelerini göz ardı etmekte ve siyasal iktidarı toplumu öyle ya da böyle tek yönlü biçimde dönüştürebilecek yegâne fail olarak imlemektedir.

Kemalizm'in toplumsal dönüşüm sürecindeki operasyonel ve örgütsel yetersizliklerine işaret eden bu çalışma, tıpkı erken dönemin resmî ideolojisini yeniden üreten yaklaşımlar gibi günümüz post-Kemalist literatürün temel savlarının da yeterince sınanmadığını göstermek için "aşağıdan" bir tarih okuması yapmayı önerir. Bu yaklaşım, gündelik olanın tekilliği ve süreksizliğinin açıklayıcı gücüne dayanan bir yöntem izlenerek olanaklı hale gelir. Çünkü Harootunian'ın da işaret ettiği üzere, gündelik hayatın kendisi bizatihi olarak ulusal-merkezî anlatıya karşı bir direnişi temsil eder (2004: 191). Bu suretle merkezde idealize edilen politikaların, toplumsal yaşamda neye tekabül ettiği ancak iktidar tarafından yapılandırılmış ve tasnif edilmiş kaynaklara dayalı merkezî anlatılara eleştirel bir mesafe geliştirerek, gündelik yaşam çerçevesinde deneyim-

lenen pratikleri de hesaba katan bir bakışla ortaya çıkarılabilir. Bu doğrultuda bir problematik olarak, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşası, iktidarın taşradaki nüfuzunun zayıflığı ve yerel dinamiklerin etkinliği dolayısıyla, iktidar politikalarının yanı sıra gündelik yerel pratiklerin de incelenmesiyle değerlendirilebilir.

Direniş, toplumsal bir olay olarak, kitlesellik ile bitişik düşünülmeye alışılmış bir olgudur. Ayrıca yeterince büyük kitleselliklere ulaşmadıkça da muktedir olanlar tarafından görmezden gelinip, yok sayılmaya çalışılır (Çetinkaya, 2014: 7). Bu doğrultuda direniş, belirli tanımlanmış pratikler ile ilintili şekilde düşünülmekte olup grev, boykot gibi eylemler ile protesto gösterileri etrafında somutlaştırılır. Bilhassa devlet perspektifiyle bakıldığında, herhangi bir icraat karşısında söz konusu kolektif tepki hareketlerinin açığa çıkmadığı ya da çıkamadığı koşullarda, direnişe rastlanmadığı kanaati hâkim olup, bu tip alışılageldik hareketler dışında gösterilen tepkiler ise bağlamlarından koparılarak, iktidarın kurduğu söylem çerçevesinde gericilik, hainlik gibi sıfatlarla kriminalize edilip, münferitliğe hapsedilir. 1935 tarihli Antalya Teftiş Raporu'nda yer alan ifadeler Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın direniş meselesine dair yaklaşımını gösteren böyle bir örnek sunar; "Peçe, çarşafın kolaylıkla kaldırıldığı, kaldırılırken de en küçük bir dedikoduya bile rastlanmaması hiçbir devrim aleyhtarlığının mevcut olmadığını gösterir" (BCA, 490-01-724-479-1). Bu örnek iktidarın, direnişi ancak kamusal alanda tezahür eden pratikler ekseninde düşünmeye eğilimli olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. İkinci bölümde incelediğim Bursa Olayı da bu bağlamda anımsanabilecek olup, ezan diline yönelik taşrada gösterilen çeşitli tepkilerin o güne dek ulusal basına yansımayıp, ancak Bursa'daki hadisenin organize ve kitlesel bir biçimde kamusal alanda tezahür etmesi üzerine devletin dikkatini çekebildiği ve bu aşamadan itibaren iktidar temsilcileri tarafından bu tip hareketlerin hızla bağlamından koparılıp münferit birer rejim düşmanlığına eşitlendiği hatırlanırsa, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın ancak "görü-

nür olan" muhalefet ile –ve elbette onu dizginlemek maksadıyla– ilgilendiği söylenebilir.

Direniş üzerine yoğunlaşmak tam da bu nedenle oldukça önemlidir çünkü De Certeau'nun ifade ettiği şekilde gündelik hayatta tecessüm eden bir olgu olarak direniş, kamusal alandan ziyade hanede çeşitlilik kazanarak iktidara karşı etkin bir mücadele geliştirme olanağı içerir (2009: 136-137). Haneye çekildiği ölçüde denetlenip, cezalandırılması olanaksız hale gelen direniş, yaratıcı bir edim olarak var olabilir. Bu sebeple elinizdeki çalışmada direniş kavramı, iktidarın tahayyülünün bir parçası olan kolektif-kitlesel eylemlilik hallerinden ziyade, dağınık, de-organize, süreksiz şekillerde tezahür eden gündelik hayat pratiklerine içkin tekil mücadele biçimleri olarak ele alınıyor. Derinlemesine görüşmeler ve hatırat eserlerinin incelenmesi ile elde edilen bulgular doğrultusunda, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada, iktidarın sekülerleşme politikalarına karşı geliştirilen gündelik pratikler analiz edildi ve James Scott'ın tanımladığı direniş yaklaşımı ile örtüşen deneyimler ortaya çıkarıldı. Çevresel koşullar ile eşitsiz güç ilişkilerine dayalı mücadele pratikleri olarak, iktidarı doğrudan ve açıktan hedef almak yerine, ona ayak uydurur gözükerek ve gizlice yürütülen direniş biçimleri tespit edildi. Bu doğrultuda incelemeye konu olan dönem ve bağlam itibariyle direnişe konu olan pratikler, kamusal alanda tezahür etmekten ziyade daha çok haneye çekilmek suretiyle gerçekleşmiş gözüküyor.

Alfabe değişimine bağlı olarak Arapça'nın kullanımının yasaklanması neticesinde kısıtlamaya uğrayan dinî eğitim, pek çok örnekte haneye çekilerek devam ettirilmiş yahut cami ya da mescit gibi ortak alanlarda yapıldığında nöbetçi bulundurulması gibi kimi taktiklere başvurularak sürdürülmüştür. İktidar tarafından benzer bir motivasyonla Türkçeleştirilen ibadet ve ezan uygulamaları karşısında, iktidarın denetim olanaklarına bağlı olarak ezanın Arapça okunmasına devam edildiği pek çok örneğe rastladım. Dinî örgütlenme ve faaliyetleri yasaklayan iktidar politikaları karşısında bu düzenlemelere doğrudan kafa tutmak yerine zikir ayinlerini olası bir baskına karşı bir eğ-

lence meclisi gibi sunma, dinî toplantıları, iktidarın baskın ve denetleme ağının zayıfladığı resmî tatil günlerinde yapma gibi taktiklere başvurularak yasaklanmış olan dinî faaliyetlerin, taşrada devam ettirildiği anlaşılıyor. İktidarın sekülerleşme politikalarının biçimsel veçhesini oluşturan kılık kıyafet düzenlemeleri karşısında denetim ihtimaline bağlı olarak şapka bulundurma, sokağa çıkmak için havanın kararmasını bekleme gibi emsaller doğrultusunda, taşrada "sahte rıza" biçiminde ifade edilebilecek bir direnişin de somutlaştığı söylenebilir. Kontrolün arttığı yahut alternatif faaliyet imkânlarının bulunmadığı koşullarda kaçış pratiklerine başvurulduğu, bu suretle iktidarın resmî yollarla kısıtladığı hac ibadetinin gerçekleştirilmesine yönelik alternatif imkânlar geliştirildiği ve bu doğrultuda akraba ziyareti adı altında yalana başvurma ya da sahte seyahat evrakları oluşturma gibi "rol yaparak gerçeği gizleme" gibi yöntemlerin izlendiği görülüyor.

Bu çerçevede somutlaşmış olan taşradaki direniş pratiklerinin bilinçli edimler olduğu ortadadır. Sistematik yahut sürekli olmayan, kitlesel ayaklanmalar biçiminde tezahür etmekten çok, bireysel, mümkünse anonim ve haneye çekilerek yürütülen bu tip eylemler yoluyla bireylerin sekülerleşme politikaları öncesinde sahip oldukları dinî düzen ve alışkanlıkları muhafaza etme motivasyonuna dayalı bir direniş geliştirdikleri söylenebilir. Başka bir ifadeyle, taşrada yaşayan Sünni muhafazakâr halk kesimlerinin gündelik pratiklerinde tecessüm eden direniş, Cumhuriyet öncesinde elde edilmiş olan ayrıcalıkların, yeni rejimle beraber kaybedilme riskinin doğması üzerine geliştirilmiştir. Bu erken dönemde, Sünni Müslüman muhafazakâr kesimlerin, otoriteyi karşısına almamak için ona açıktan meydan okumak yerine, iktidarın boş bıraktığı alanları değerlendirerek faaliyet gösteren bir direniş dinamiği ile hareket ettikleri görülüyor. Bu insanlar rejimi doğrudan karşılarına almadıkları gibi ona tamamen boyun da eğmeyerek, kendi koşulları kapasitesinde bir varoluş biçimi geliştirmeye çalışmış olup, Cumhuriyet öncesi düzende sahip oldukları Sünni Müslüman olmaktan doğan ayrıcalıklarını korumak ve gündelik alışkanlıkları-

nı muhafaza edebilmek gayesiyle hareket etmiş ve bu anlamda düzene ayak uydurur görünüp, ünsiyetlerini bilhassa hanede yeniden üretmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle merkezî iktidara karşı eski rejimi savunan bir tutumdan ziyade yeni rejimi, iktidarın dayattığı biçimden çok kendi koşullarıyla ilişkili bir yorum çerçevesinde benimsemişlerdir. Bu durum ortaya bir tür "taşra Cumhuriyeti" çıkarır. Zira Cumhuriyetin Ankara'da deneyimlenme biçimiyle, taşrada tekabül ettiği arasında göz ardı edilemeyecek boyutta bir mesafe söz konusudur. Joel Migdal'ın Cumhuriyetin tek boyutlu bir inşa biçiminde tezahür etmekten ziyade pek çok toplumsal örüntüyle bağlantılı ilişkisellikler doğrultusunda tecessüm ettiğini ortaya koyan şu ifadeleri taşradaki Cumhuriyeti anlamak açısından kritik bir müdahaledir (1999: 210):

> Yeni bulvarların ötesindeki yürünmesi zor dar sokaklarda yaşayanlar modernleşme projesinin tamamen dışında kalmamıştı; Ankara'nın geleceği konusunda onların da söyleyecekleri vardı, dolayısıyla kendilerini şekillendirmekte olan modernleşme projesini şekillendirmekten geri kalmadılar.

Direniş, düzene karşı bir başkaldırı niteliğinde olmayıp, ona, imtiyazlarını muhafaza ederek ayak uydurma eğilimi içerdiğinden taşrada gündelik hayatta deneyimlenen pratiklerin Cumhuriyet rejimi sınırları dahilinde gerçekleştirildiğini ifade etmek mümkündür. Ancak halkın, merkezde iktidarın tahayyül ettiği yurttaş profilinin dışında bir varoluş pratiği geliştirip, gündelik hayatında "eski" alışkanlıklarını muhafaza ederek yeni rejime katılması bakımından bu, taşralı bir Cumhuriyet olup taşraya ait olan pratiklerden neşet eden bir deneyim olarak somutlaşır. Bu anlamda merkezî iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki Sünni Müslüman halk kesimleri için muhafazakârlığın temerküz ediş biçiminin bu eski alışkanlıkları koruma pratiği olduğu söylenebilir.

Taşrada gündelik hayata içkin olan bu direniş, merkezî iktidar kadar imtiyaz sahibi mütedeyyin kesimler tarafından da

göz ardı edilir. Kendilerini, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde muhafazakâr kesimlerin taleplerini dillendiren temsilciler olarak konumlandırmış olan Eşref Edip, Ali Fuat Başgil gibi figürler taşradaki direnişi göremeyecek kadar merkezde konum almış kişiler olmalarının yanı sıra hiyerarşi içeren halk tahayyülleri bakımından da iktidar ile ortak bir zeminde buluşurlar (Başgil, 1992: 203); "Türkiye'miz gibi kültürü henüz gelişmemiş halk kitlelerine dayanan bir memlekette, hayata ve cemiyete sırf maddi ve iktisadi bir köşeden bakarak, maneviyat terbiyesini ihmal etmek..." Başgil'in bu halk anlayışıyla koşut biçimde Eşref Edip de erken dönemin iktidar politikalarını eleştirirken, benzer bir üslupla halkı aciz bir grup olarak ele alır (2012: 92-93):

> Saman çöpü haline gelen halk, korkusundan alenen tekbir de almaya cesaret edemiyordu. Polisler, *Kur'an* lisanıyla tekbir alanları da –bilmeyerek– mahkemelere sürüklüyorlardı. Bunun üzerine vekâletten müsade sadır olunca *Kur'an* dili ile tekbir alınabileceği imamlara ve müezzinlere diyanetçe tebliğ olundu. Müstemleke halkı gibi zillet ve esaret altında bulunan zavallı Müslümanlar, 20-30 sene hasretini çektiği hürriyete kavuşmuşçasına sevinip durdular!

Yazarın bu ifadelerinde üzerinde önemle durulması gereken husus, dinî ibadetlerin hiçbir şekilde yapılamadığı varsayımından hareketle inançlı insanların etkisiz ve pasif kategoriler olarak ele alınmasıdır. İktidarın halkın belli kesimlerini mağduriyete uğrattığı ana fikrine dayanan bu tavır, söz konusu fikri meşrulaştırabilmek adına direnişi göz ardı etmeyi gerektirir. Oysa bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerin ve incelenen hatıratların açığa çıkardığı üzere taşrada yaşayan Sünni Müslüman halk kesimleri belli güçlüklerle karşılaşmış olmakla beraber, dinî yaşam tarzlarını muhafaza etmenin birbirinden farklı yollarını bulmuş ve yeni rejim ile belli bir uzlaşı zemini kurmuş görünüyorlar. Ayrıca Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada kamu görevlerine gelmiş olan pek çok mütedeyyin insan bulunduğunu da tespit ettim. Bu çalışmada görül-

düğü üzere, iktidardan gelen yekpare ve sadece belli bir toplumsal kesime yönelmiş sistematik bir dışlama olmadığı gibi, iktidarın kendi değerleriyle örtüşmeyen tüm halk kesimlerine karşı ürettiği mevcut politikalarını da tam anlamıyla uygulama kudreti bulunmuyordu. Ancak erken dönemde, eski rejimden gelen ayrıcalıklarını koruyan ve taşradan uzak biçimde yaşamaya devam etmekte olan önde gelen mütedeyyin kişiler tıpkı Kemalist iktidar gibi, taşraya baktıklarında halkın kendi yaşam tarzını muhafaza etmeye dönük teşebbüslerini görmez ya da göremez (İz, 2019: 90):

> Devlette sükûn ve istikrar temin edildiği için halk bu güdümlü Cumhuriyet idaresine kendisini alıştırdı ve onu bir huzur devresi olarak kabul etti. Çankaya, devlete ve millete hâkimdi. Osmanlı devr-i saltanatını özleyenler azaldı.

Eski rejimde ailesinin elde ettiği nüfuzu Cumhuriyet rejimine taşımış mütedeyyin bir öğretmen olan Mahir İz[7] taşrada halkın yeni rejime genel itibariyle ayak uydurduğunu savunur. Halkın tepki gösterilmesi gereken politikalar karşısında ise suskun kaldığını öne süren İz, bundan duyduğu rahatsızlığı ise harf inkılabını örnek göstererek şöyle ifade eder (2019: 93):

> İnkılabın en önemlisi Harf İnkılabıydı; O, Türk'ün bin senelik mazisiyle alakasını kesiyordu. Mahiyeti anlaşılmadığı için kimsenin kılı kıpırdamadı. Yalnız Şer'iyye ve Evkaf vekâleti şura-yı ifta azasından... Taha Arvasi Efendi'nin çok büyük teessür duyduğunu işittim... Babanzade Ahmet Naim Bey'in lakayd kaldığını söylediler.

Ali Ulvi Kurucu'nun hatıraları içinde de Sünni dindar halk kesimlerine yönelik benzer bir serzeniş yer alır (Düzdağ, 2007: 40); "Babamın bir gün valideye şöyle dediğini duymuştum: "Türk milleti yanlış yere isyan etti. Şapkaya değil harfe isyan edecekti. Şapka nedir? İnsan günde bin şapkayı kafasından atıp

7 Babası İmparatorluğun son Ankara kadılarından olan Mahir İz, Tek Parti İktidarı döneminde öğretmenlik yapmış ve müdürlük görevinde bulunmuş bir eğitimcidir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Uzun, 2001: 501-502.

değiştirebilir..." Bu örnekler ekseninde eski rejimden gelen imtiyazlarını Cumhuriyet'e intikal ettirmiş olan merkezdeki mütedeyyin kesimlerin, bilhassa direniş bağlamında taşradaki halka bakışta, yeni rejimin kurucu kadroları ile ortaklaştığı görülebilir. Direnişin mütedeyyin kesimler içinde dahi görülmeyişi, izahı ancak sınıfsal farklılaşmalar ekseninde mümkün olan bir olgudur. Ayrıca bu örneklerin açıkça ortaya koyduğu üzere hangi hayat görüşüne yakın olduğundan bağımsız biçimde belli bir sınıfsal imtiyaz halesi içinde kendini merkeze konumlandıran bakış, kaçınılmaz olarak dışarıda ve uzakta olanı göz ardı etmeyi, hatta yok saymayı beraberinde getiren bir yabancılaşmaya düşmeye meyillidir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'ni özcü bir dikotomi içinde ele alma eğilimi Kemalist yazarlara has bir olgu olmayıp, Cumhuriyetin ideolojik kanonuna mesafeli bir tutuma sahip olan "post-Kemalist" düşünce çevrelerince de benimsenmiş gözükür. Bu bakımdan yukarıda yer verdiğim "mütedeyyin" kanaat önderlerinin taşraya yönelik yaklaşımları üzerinde durulduğunda, direnişin onlar tarafından da göz ardı edildiği açıktır. Çalışmanın sözlü tarih bulguları, birbirinden farklı siyasal tutumlara sahip olan "merkezî aktörler"in toplumsal dinamiklere uzaklığını ortaya koyması bakımından, diğer düşünce çevreleri gibi günümüz siyasal İslâmcı argümantasyon zincirinin ihtiva ettiği noksanları da ortaya çıkarır. Tıpkı diğer kesimler gibi belli imtiyazlara sahip konumdaki İslâmcıların da, erken dönem taşrasındaki direnişi "göremeyişleri", onları post-Kemalist yelpaze bünyesinde eleştirel bir gözle değerlendirmeyi gerektirir.

Kurucu iktidarın taşrayı modern ve seküler bir toplum tasavvuruna yönelik olarak dönüştürme teşebbüsleri taşrada yaşayan geniş halk kitleleri tarafından doğrudan benimsenmiş uygulamalar olmamıştır. Taşranın kendi dinamikleri ile bağlantılı biçimlerde bu iktidar uygulamalarının dönüşüp-değiştiği, hatta kimi zamanlarda engellendiği söylenebilir. Mustafa Tuna bu erken dönemde kurucu iktidarın taşrayı kendi ideolojik mefkûresi ile uyumlu biçimde dönüştürmeye yönelik pek çok çaba sarf ettiğini ancak bu konuda muvaffak olamadığını teslim eder

(2018: 25, 27, 30, 36). Ancak bu tablo, taşrada homojen bir direniş tavrının yerleşmiş olması biçiminde bir varsayım üzerinden izah edilemez. Zira Meeker'ın (2005) da gösterdiği üzere bu dönemde taşra, pek çok faktörün tesiri ile şekillenmekte olan ilişkisel alanlara tekabül eder. Bu çalışma ise taşranın içerdiği tüm bu güç ilişkilerini çözümlemek gibi büyük ve kapsayıcı bir iddiada bulunmaksızın söz konusu dinamikler arasında önemli bir yer tutan Sünni Müslüman halk kesimlerinin, iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında geliştirdikleri tavır ve tutumları analiz etmeye yöneliyor. Çalışmanın önemli bir kavramsal unsuru olan direniş ise bu bağlamda taşradaki tüm ilişkisellikleri açıklayıcı bir ifade olarak değil, yalnızca sekülerleşme politikaları ile başa çıkma pratiklerini izah edici bir çerçeve dahilinde işe koşuluyor.

Eserde merkezî iktidar ve onun kurumsal organları ile politik faaliyetleri, bir arada, yukarıdan-merkezden politika dayatan ve toplumu dönüştüren soyut bir kategori olmaktan ziyade toplumsal yaşama nüfuz eden ve farklı yerel dinamikler içinde kültürel-toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde rol oynayıp bir yandan da bu ilişkiler ile şekillenen/yeniden üretilen organik bir fenomen olarak ele alınıyor. Böylelikle taşra da, devletten azade bir var oluş alanı olarak bir nevi "kurtarılmış" bölgeye tekabül etmeksizin, kendi içindeki gerilim ve ilişkisellikler göz ardı edilmeden inceleniyor.

İnceleme sonucunda tespit ettiğim gündelik pratikler içinde tezahür eden biçimleriyle taşrada direnişin, deneyim yoluyla şekillendiği söylenebilir. Bu anlamıyla deneyim, mevcut koşullara içkin bir ilişkisellik örüntüsü olarak düşünülebilir. Yani iktidarın, belirli kesimlerin yaşam tarzlarını sekülerleşmeci saiklar doğrultusunda hedef alan uygulama ve düzenlemeleri karşısında, bu politikaların muhatapları arasında bulunan Sünni Müslüman halkın, geçmişten gelen alışkanlıklarına dayalı yaşam tarzını muhafaza etme gayretiyle şekillendirdiği çeşitli direniş pratikleri söz konusudur. Tam da bu nedenle farklı sosyal statülere sahip mütedeyyin kesimlerin, Cumhuriyet rejiminin sekülerleşme politikalarını deneyimleme biçimleri bir-

birlerinden farklılaşır. Sözgelimi alfabenin değiştirilmesi, okuma yazmanın yaygın olmadığı bir topluluk açısından, eğitimli bir dindarı etkilediği ölçüde olumsuz tesire yol açmayacaktır. Buna paralel olarak elde ettiğim bulgular sonucunda, taşradaki dindar Sünni Müslüman halk kesimlerinin tavırlarında açığa çıkan direniş biçimlerinin, halkın gündelik pratiklerini doğrudan hedef alan uygulamalara karşı geliştiğini tespit ettim. Tam olarak bu sebeple belli bir dönemi anlamak için kıyıda kalmış olanların gündelik yaşamlarına –onların mevcut koşulları dahilinde– bakmak elzem hale gelir. Buna bağlı olarak direniş de, Erken Cumhuriyet Dönemi taşrasında tecessüm ettiği formuyla, deneyime ve mevcut koşullara içkin bir kendi alanını koruma pratiği olarak tasavvur edilebilir. Söz konusu bulgular ışığında sekülerliği ise; çok yönlü ve çok boyutlu bir kavram olarak düşünmek suretiyle, Sünni muhafazakâr çoğunluğun taşrada gündelik pratikleri içinde deneyimlediği iktidar politikalarıyla gerilimli bir ilişkisellik bağlamında sorunsallaştırdım. Bunun yanı sıra kavramın içerdiği anlamın; sabit bir öze dayanmak yerine, muhtelif güç ilişkileri doğrultusunda şekillenmekte oluşuna dikkat çekmeyi denedim. Dolayısıyla elinizdeki eser, kavramların, karmaşık ve çok katmanlı toplumsal ilişkiler bağlamında ihtiva ettikleri anlamlarına işaret ederek, hakkında çokça yazılmış Erken Cumhuriyet Dönemi'nin, eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmaya halen ihtiyaç duyduğunu ve yeterince sınanmamış varsayımların üzerine gitmek için geçerli sebeplerimiz bulunduğunu öne sürüyor.

Kilis, 2022

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Siyasi Partiler Kataloğu.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Diyanet İşleri Kataloğu.

Diğer Resmî Yayınlar

Düstur

Millet Meclisi Tutanak Dergisi

Resmî Gazete (1921-46)

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, 1920-1946

Kanun, Genelge ve Tamimler

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 3/3/1340, kanun no. 430, *Resmî Gazete*, sayı 63, yayımlandığı Düstur: tertip 3, cilt 5, s. 322.

Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun, 3/3/1924, kanun no. 429.

Diyanet İşleri Riyaseti'nin Kuruluşu Hakkında Kanun, 03/03/1924, kanun no. 429, *Resmî Gazete*, sayı 63, yayımlandığı Düstur: tertip 3, cilt 7, s. 19, 23, 26.

Köy Kanunu, 18/3/1924, kanun no. 442, *Resmî Gazete*, sayı 68, yayımlandığı Düstur: tertip 3, cilt 5, s. 336.

Şapka İktisası Hakkında Kanun, 25/11/1925, kanun no. 671, *Resmî Gazete*, sayı 230, yayımlandığı Düstur: tertip 3, cilt 7, s. 108.

Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun; 677 numaralı kanun, 13/12/1925, sayı 243, tertip 3, cilt 7, s. 113.

Diyanet İşleri Reisliği Tahrirât Müdürlüğü, s. 360-128, 4 Şubat 1933.

2596 Sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun, *Resmî Gazete*, 13 Aralık 1934, sayı 2879.

Ulusal Gazeteler

Alışam (1918-1982)

Cumhuriyet (1924-)

Milliyet (1926-)

Vakit (1917-1934)

Vatan (1941-1947)

Yeni Gazete (1948-1949)

Ders Kitapları

Muallim Abdülbaki (yılı belirtilmemiş), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, 3. sınıf, yayın yeri belirtilmemiş.

Muallim Abdülbaki (1928-1929), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, ilkmektep 5, Tefeyyüz Kitaphanesi, İstanbul.

Kitap ve Makaleler

Abrams, Lynn (2010), *Oral History Theory*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, New York.

Açıkel, Fethi (2002), "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 4: *Milliyetçilik*, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ahmed, Akbar (1992), *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Allen & Unwin, Londra.

Akın, İlhan (2015), *Bir Devrin Efendisi Hafız Hasan Şen*, Mat Kitap, İstanbul.

Akın, Yiğit (2007), "Reconsidering State, Party, and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning", *International Journal of Middle East Studies*, 39 (3), 435-457.

Aktar, Ayhan (2004), *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Amin, Samir (2006), *Modernite Demokrasi ve Din*, çev. Fikret Başkaya vd., Özgür Üniversite Kitaplığı, Maki Basım Yayın, Ankara.

Anderson, Benedict (2015), *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.

Arai, Masami (2016), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul.

Arıburun, Kemal (1957), *Milli Mücadele ve İnkılaplarla İlgili Kanunlar*, yayınevi belirtilmemiş, Ankara.

Arslanpay, Nail (1973), *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Asad, Talal (1983), "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man New Series*, 18 (2), 237-259.

Asad, Talal (1986), "The Idea of An Antrophology of Islam", *Center For Contemporary Arab Studies*, Georgetown University, Washington.

Asad, Talal (2007), *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayıncılık, İstanbul.

Asad, Talal (2015), *Dinin Soykütükleri*, çev. Ayet Aram Tekin, Metis Yayıncılık, İstanbul.

Aslan, Senem (2011), "Everyday Forms of State Power and The Kurds in the Early Turkish Republic", *International Journal of Middle East Studies*, 43, 75-93.

Aşıkkutlu, Emin (1991), "Aşıkkutlu, Mehmet Rüştü", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4. cilt.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (2006), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Divan Yayıncılık, Ankara.

Atay, Falih Rıfkı (2010), *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri*, Pozitif Yayınları, İstanbul.

Atay, Tayfun (2016), *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aymes, Marc (2016), "Kurum Yerine Kusur", *Devlet Olma Zanaatı*, der. M. Aymes, B. Gourisse, E. Massicard, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aysal, Necdet (2011), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Giyim ve Kuşamda Çağdaşlaşma Hareketleri", *ÇTTAD*, X/22, 3-32.

Aytaç, Ahmet Murat (2006), "1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 106, 7-42.

Aytürk, İlker (2015), "Post-post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, 319, 34-48.

Aytürk, İlker ve Esen, Berk (der.) (2022), *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ayverdi, Samiha (2015), *Mülakatlar*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.

Azak, Umut (2008), "Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 124, 161-179.

Azak, Umut (2010), *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation-State*, I.B. Tauris, Londra.

Bailey, D. Kenneth (1994), *Methods of Social Research*, The Free Press, New York.

Baran Alim, Tülay (2001), "Cumhuriyet Dönemi Devlet Adamlarından Vasıf Çınar", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XVII (49), 171-202.

Bardakoğlu, Ali (2010), *21. Yüzyıl Türkiyesinde Din ve Diyanet - I*, der. Ömer Menekşe, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Başgil, Ali Fuat (1992), *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul.

Başgöz, İlhan (1995), *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Pan Yayıncılık, Ankara.

Bauberot, Jean (2008), *Dünyada Laiklik*, çev. E. Cenk Gürcan, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bayar, Işıl (2004), "Tarih Anlayışları Bakımından Hegel, Nietzsche, Foucault", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2), 245-252.

Bayraktar, M. Faruk (2016), *Geredeli Müftü Ahmet Kemaleddin Efendi*, EminEvim Yayınları, İstanbul.

Bein, Amit (2013), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Bülent Üçpunar, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Benjamin, Walter (2012), *Son Bakışta Aşk*, çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul.

Berger, Peter (1996), "Secularism in Retreat", *The National Interest*, Winter, 3-12.

Berger, Peter (1999), "The Desecularization of the World: A Global Owerview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington.

Berger, Peter (2011), *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Berkes, Niyazi (2003), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Beydilli, Kemal (2018), *Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Pınar Yayınları, İstanbul.

Bitemir, Kamil Uğur (2010), "Hasan Şen", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38. cilt.

Bloom, Harold (2014), *Batı Kanonu*, çev. Çiğdem Pala Mull, Ithaki Yayınları, İstanbul.

Borak, Sadi (2004), *Atatürk'ün Resmî Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri*, Kırmızı Beyaz Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic (2014), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (der.) (1997), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle.

Brockett, Gavin (1998), "Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923-38", *Middle Eastern Studies*, 34 (4), 44-66.

Brockett, Gavin (2011), *How Happy to Call Oneself a Turk*, University of Texas Press, Austin.

Bruinessen, Martin Van (2010), *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cangızbay, Kadir (2001), "Çok Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi", *Journal of Islamic Research*, 14 (2), 280-284.

Cannell, Fenella (2010), "The Anthropology of Secularism", *Annual Review of Anthropology*, 39, 85-100.

Casanova, Jose (2007), "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *Religion, Globalization, and Culture*, der. P. Beyer ve L.G. Beaman, Brill, 101-120.

Casanova, Jose (2014), *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. M. Murat Şahin, Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya.

Caunce, Stephen (2001), *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*, çev. B. Bülent Can ve Alper Yalçınkaya, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Cizre Sakallıoğlu, Ümit (1996), "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 28(2), 231-251.

Connerton, Paul (2011), *Modernite Nasıl Unutturur?*, çev. Kübra Kelebekoğlu, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Connerton, Paul (2014), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Copeaux, Etienne (2016), *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cündioğlu, Dücane (1998), *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul.

Çetinkaya, Y. Doğan (2014), "Önsöz: Tevekkül Ülkesinden Direniş Havzasına", *Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Davison, Andrew (2006), *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.

De Certeau, Michel (2009), *Gündelik Hayatın Keşfi - I*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

De Certeau, Michel v.d. (2009), *Gündelik Hayatın Keşfi - II*, çev. Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Deleuze, Gilles (2016), *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Deringil, Selim (2013), *Simgeden Millete*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dikici, Ali (2012), "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 0(10), 77-104.

Dobbelaere, Karel (2006), "Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization", *Social Compass*, 53(2), 141-146.

Doğrul, Ömer Rıza, "Hacca Gitmek Meselesi", *Selamet*, 1 Ağustos 1947, sayı 11.

Doğrul, Ömer Rıza, "Hacca Gitmek Meselesi", *Selamet*, 22 Ağustos 1947, sayı 14.

Dole, Christopher (2015), *Seküler Yaşam ve Şifacılık*, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul.

Dressler, Markus (2016), *Türk Aleviliğinin İnşası*, çev. Defne Orhun, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Düzdağ, M. Ertuğrul (2007), *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar - I*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Edip, Eşref (2012), *Kara Kitap*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Er, Muhammed Emin (2018), *Hatıralarım*, MGV Yayınları, İstanbul.

Erdağı, Bora ve Dinçer, M. Evren (2007), "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis*, 17, 16-23.

Ergin, Ali Şakir (2016), *Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzade*, AŞK Vakfı, İstanbul.

Ersanlı, Büşra (2011), *İktidar ve Tarih*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Esen, Berk (2014), "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, 15(4), 600-620.

Ferguson, James ve Gupta, Akhil (2002), "Spatializing the State: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality", *American Ethnologist*, 29(4), 981-1002.

Foucault, Michel (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.

Foucault, Michel (2005), *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, Bgst Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel (2007), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel (2011a), *Felsefe Sahnesi*, çev. Işıl Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel (2011b), "Hakikat ve İktidar", *Entellektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar - I*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Gauchet, Marcel (2000), *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Gazi Mustafa Kemal (2015), *Nutuk*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

Ginzburg, Carlo (2016), *Peynir ve Kurtlar*, çev. Ayşen Gür, Metis Yayınları, İstanbul.

Gologlu, Mahmut (2007), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi - I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Gourisse, Benjamin (2016), "Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Somut Olarak Kamusal İcraat", *Devlet Olma Zanaatı*, der. M. Aymes, B. Gourisse, E. Massicard, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (1997), "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, 51 (1), 46-58.

Göle, Nilüfer (2012), *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yayınları, İstanbul.

Gözaydın, İştar (2007), "A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey", *Marburg Journal of Religion*, 11 (1).

Gözaydın, İştar (2009), *Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gözaydın, İştar (2013), *Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey*, Liberales Institut, Berlin.

Guha, Ranajit (2006), *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, "A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey".

Gupta, Akhil (1995), "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined States", *American Ethnologist* 22(2), 375-402.

Günaydın, Mehmet (2013), *Cansız Hoca*, Heyemola Yayınları, İstanbul.

Gülalp, Haldun (2002), "Using Islam As a Political Ideology", *Cultural Dynamics*, 1(14), 21-39.

Haarscher, Guy (2018), *Laiklik*, çev. Rana Arıkan Pekin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Hakim, Catherine (1982), *Secondary Analysis in Social Rsearch: A Guide to Data Sources and Methods with Examples*, Allen and Unwin, Boston.

Halbwachs, Maurice (2016), *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, çev. Büşra Uçar, Heretik Yayınları, Ankara.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2011), *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Harootunian, Harry (2004), "Shadowing History: National Narratives and the Persistence of the Everyday", *Cultural Studies*, 18, 181-200.

Hegel, G.W.F. (1914), *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, G. Bell and Sons Ltd., Londra.

Hegel, G.W.F. (1995), *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Hegel, G.W.F. (2004), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Hegel, G.W.F. (2006), *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Heper, Metin (2010), *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Hesiodos Eseri ve Kaynakları (1977), çev. S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Homeros (2015), *Odysseia*, çev. A. Erhat ve A. Kadir, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

İnalcık, Halil (1995), "Comments on Sultanism: Max Weber's Typification of Ottoman Polity", *Princeton Papers on Near Eastern Studies*.

Iz, Mahir (2019), *Yılların İzi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Janesick, J. Valerie (2010), *Oral History For the Qualitative Researcher: Choreographing the Story*, The Guilford Press, New York.

Kadıoğlu, Ayşe (2010), "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy & Social Criticism*, 36 (3-4), 489-504.

Kant, Immanuel (1994), *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi vd., Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

Kara, İsmail (2000), *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Karaçam, İsmail (2015), *Hatıralar*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2004), *Ankara*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Karaömerlioğlu, M. Asım (1998), "The People's Houses and the Cult of the Peasant in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 34(4), 67-91.

Kasaba, Reşat (1994), "A Time and a Place for the Nonstate: Social Change in the Ottoman Empire during the Long Nineteenth Century", *State Power and Social Forces*, der. Joel S. Migdal, Atul Kohli ve Vivienne Shue, Cambridge University Press, New York.

Kasaba, Reşat (2005), "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernlik", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, çev. Nuretin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Kaya, Süleyman (2017), "Akifzade'nin Mecelletü'l-Mehakim İsimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı'da Fetva-Kaza İlişkisi", *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, Mahya Yayıncılık, İstanbul.

Keskin, Ferda (2014), "Sunuş", *Özne ve İktidar*, Michel Foucault, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Keyder, Çağlar (2014), *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Koraltürk, Murat (2007), *Ahmet Hamdi Başar'ın Hatıraları; Gazi Bana Çok Kızmış...*, cilt 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Köksal, Asım Cüneyt (2018), *İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Asım Köksal*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul.

Küçükcan, Talip (2005), "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13, 109-128.

Lefebvre, Henri (2007), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, Sel Yayıncılık.

Lefebvre, Henri (2013), *Gündelik Hayatın Eleştirisi - II*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Lefebvre, Henri (2014), *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Lefebvre, Henri (2015), *Gündelik Hayatın Eleştirisi - III*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Lewis, Bernard (2011), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Tuna, Arkadaş Yayınevi, Ankara.

Linke, Lilo (2008), *Mustafa Kemal Türkiyesi*, çev. A. Rauf Tektaş, İkarus Yayıncılık, İstanbul.

Löwy, Michael (2007), *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, çev. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap.

Lucero-Montano, Alfredo (2004), "Walter Benjamin's Political Philosophy of History", *Internationale Walter Benjamin Gesellschaft*.

Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan.

Maclure, Jocelyn ve Taylor, Charles (2015), *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*, çev. İlhan Güllü, İskenderiye Kitap, İstanbul.

Mahon, Michael (1992), *Foucault's Nietzschean Genealogy - Truth, Power, and the Subject*, State University of New York Press, New York, Albany.

Makal, Mahmut (2008), *Bizim Köy*, Literatür Yayınları, Yayın yeri belirtilmemiş.

Maksudyan, Nazan (2005), *Türklüğü Ölçmek*, Metis Yayınları, İstanbul.

Mann, Michael (2012), *The Sources of Social Power, The Rise Classes and Nation-States 1760-1914*, cilt 2, Cambridge University Press, New York.

Mardin, Şerif (1973), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, 102 (1), 169-190.

Mardin, Şerif (1989), *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, SUNY Series in Near Eastern Studies, State Univeristy of New York, Albany.

Mardin, Şerif (1990), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, der. M. Türköne ve T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2005), "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Massicard, Elisa (2017), *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Masuzawa, Tomoko (2005), *The Invention of World Religions*, University of Chicago Press.

Meeker, Michael (2005), *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*, çev. Tutku Vardağlı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Metinsoy, Murat (2010), "Kemalizmin Taşrası", *Toplum ve Bilim*, 118: 124-164.

Metinsoy, Murat (2011), "Fragile Hegemony, Flexible Authoritarianism, and Governing from Below: Politicians' Reports in Early Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 43: 699-719.

Migdal, Joel; Kohli, Atul ve Shue, Vivienne (der.) (1997), *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge University Press, New York.

Migdal, Joel (2004), *State in Society, Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*, Cambridge University Press, New York.

Migdal, Joel (2005), "Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Mogalakwe, Monageng (2006), "The Use of Documentary Research Methods in Social Research", *African Sociological Review*, 10(1), 221-230.

Muldoon, James (2014), "Focault's Forgotten Hegelianism", *Parrhesia A Journal of Critical Philosophy*, 21, 102-112.

Neyzi, Leyla (2013), *Ben Kimim? Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, çev. Hande Özkan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich (2009), *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2010), *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2011), *Ahlâkın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Ocak Gez, Başak, (1996), "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2 (6-7), 157-167.

Öcal, Mustafa (2008), *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, cilt 1-2-3, Ensar Yayınları, İstanbul.

Önkal, Ahmet ve Bozkurt, Nebi (1993), "Cami", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7. cilt.

Öz, Mustafa, (2010), "Takıyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10. cilt.

Özdemirci, İlbey C. N. (2022), "Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Toplumsal Muhalefet; Bursa Olayı", *SBİ Dergisi*, 77 (1), 151-177.

Öztan, Güven Gürkan (2013), *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Parla, Taha ve Davison, Andrew (2008), "Secularism and Laicism in Turkey", *Secularisms*, der. J. Jakobsen ve A. Pellegrini, Duke University Press.

Portelli, Alessandro (2009), "What Makes Oral History Different", *Oral History, Oral Culture, and Italian Americans, der.* L. Del Giudice, Palgrave Macmillan, New York.

Rabinow, Paul (1984), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York.

Revel, Judith (2012), *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, Say Yayınları, İstanbul.

Ruiz, Henri Pena (2007), *Laiklik Nedir?*, çev. Ümran Derkunt, Gendaş Kültür, İstanbul.

Said, W. Edward (2013), *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, Istanbul.

Sarısaman, Sadık (1998), "Cumhuriyetin Ilk Yıllarında Kadın Kıyafeti Meselesi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 6 (21), 97-106.

Sarup, Madan (2004), *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Scheurich, J. ve McKenzie, K. (2005), "Foucault's Methodologies: Archaeology and Genealogy", *The Sage Handbook of Qualitative Research*, der. N.K. Denzin ve Y.S. Lincoln, Thousand Oaks, Sage Publications.

Scott, James (1985), *Weapons of the Weak*, Yale University Press, Massachusetts.

Scott, James (2008a), *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus Kitap, Istanbul.

Scott, James (2008b), "Everyday Forms of Resistance", *Copenhagen Journal of Asian Studies*, 4 (1), 33-62.

Scott, James (2016), *Toplum Gibi Görmek*, çev. Soner Torlak, Zoomkitap, Istanbul.

Scott, John (1990), *A Metter of Record Documentary Sources in Social Research*. Polity Press, Cambridge.

Sharpe, Jim (2001), "History From Below", *New Perspectives on Historical Writing*, der. Peter Burke, The Pennsylvania State University PressPennsylvania.

Stark, Rodney (1999), "Secularization, R.I.P", *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.

Taylor, Charles (2014), *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye Iş Bankası Kültür Yayınları, Istanbul.

Temo, Selim (2010), *Türk Şiirinde Taşra*, Agora Kitaplığı, Istanbul.

Thompson, Paul (1999), *Geçmişin Sesi*, çev. Şehnaz Layıkel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul.

Tilly, Charles (1975), *The Formation of Nation-States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton.

Toprak, Zafer (2012), *Cumhuriyet ve Antropoloji*, Doğan Kitap, Istanbul.

Traverso, Enzo (2009), *Geçmişi Kullanma Kılavuzu*, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, Istanbul.

Trouillot, Michel-Rolph (2011), *Geçmişi Susturmak*, çev. Sezai Ozan Zeybek, Ithaki Yayınları, Istanbul.

Tuna, Mustafa (2018), "The Missing Turkish Revolution: Comparing Village-Level Change and Continuity in Republican Turkey and Soviet Central Asia, 1920-50", *International Journal of Middle East Studies*, 50, 23-43.

Tunca, Ömer (Eylül 1948), "Hac yasak edilebilir mi?", *Sebilürreşad*, 1 (15).

Turner, Bryan ve Zengin Arslan, Berna (2013), *State And Turkish Secularism: The Case of Diyanet in theReligious and the Political A Comperative Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Türköz, Meltem (2018), *Naming and Nation-building in Turkey*, Palgrave McMillan, New York.

Utku, Turhan (2015), *Tarihi Başka Okumak*, Ataç Yayınları, Istanbul.

Uzun, Mustafa Ismet (2001), "Abdullah Mahir Iz", *TDV Islâm Ansiklopedisi*, 23. cilt.

Uzunçarşılı, Ismail Hakkı (1988), *Osmanlı Devletinin Ilmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Üstel, Füsun (2008), *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Vinthagen S. ve Johansson A. (2013), "Everyday Resistance: Exploration of a Concept and Theories", *Resistance Studies Magazin*, 1, 1-46.

Wilson, Brett (2009), "The First Translations of the Quran in Modern Turkey (1924-38)", *International Journal of Middle East Studies*, 41, 419-435.

Yavuz, Yunus Vehbi (2008), *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi*, cilt 1-2, Feyiz Yayınları, İstanbul.

Yavuz, Yusuf Şevki (2013), "Yavuz, Hasan Rami", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 43. cilt.

Yılmaz, Hale (2013), *Becoming Turkish, Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923-1945*, Syracuse University Press, New York.

Yorulmaz, Hüseyin (2014), *Bir Neslin Öncüsü Celal Hoca*, Hat Yayınevi, İstanbul.

Yow, Valerie Raleigh (2005), *Recording Oral History A Guide for the Humanities and Social Sciences*, AltaMira Press, Walnut Creek, California.

Zaim, Sabahattin (2008), *Bir Ömrün Hikâyesi*, İşaret Yayınları, İstanbul.

Zerman, Ece (2022), "Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nin Maddi Kültüründe Oryantalist Bakışla Baş Etmek: Bedii Milliyetçilik", *Kemalizm, Osmanlı Sonrası Dünyada Ulusaşırı Siyaset*, der. Nathalie Clayer vd., çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul.

Zürcher, Erik Jan (2020), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tezler

Adak Turan, Sevgi (2015), *Kemalism in the Periphery: Anti-Veiling Campaigns and State-Society Relations in 1930s Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, Leiden University Press, Leiden.

Akın, Abdullah (2010), *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Çoştu, Kamil (2015), *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitimine Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Lamprou, Alexandros (2009), *Between Central State and Local Society: The People's Houses Institution and the Domestication of Reform in Turkey (1932-1951)*, yayımlanmamış doktora tezi, Leiden University Press, Leiden.

Elektronik Kaynaklar

Keskin, Ferda, "Foucault'da Etik ve Jeneoloji Kavramları", 21.11.2015, https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda-keskin/ (erişim 19.10.2019).

T.C. Kastamonu Valiliği, "Atatürk'ün Kastamonu'ya Gelişi", kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi---sapka-ve-kıyafet-devrimi (erişim 01.09.2020).

II. Mahmut 214
II. Meşrutiyet Dönemi 25, 147

Abrams, Lynn 88, 90, 91
Akseki, Ahmet Hamdi 185
Anadolu 23, 25, 105, 207, 209
Anadolu Halkları 127
Anderson, Benedict 34, 38, 40, 64, 106, 125, 236
Ankara 25, 101, 102, 105, 107, 108, 113, 119, 124, 130, 151, 162, 169, 174, 187, 188, 195, 228, 242
Antik Yunan 44
Arapça ezan 163-169, 173, 174
arşiv 20, 29, 36-38, 78, 81, 88, 91, 92, 107, 109
Asad, Talal 18, 47-49, 51, 52, 64, 65, 68, 235
aşağıdan tarih yapma 92
aşkın devlet 97
Atatürk, Mustafa Kemal 21, 23, 29, 126, 145, 151, 156, 157, 188, 192, 229, 233, 235
Atay, Falih Rıfkı 235
Atay, Tayfun 58
Avrupa 33, 70
Ayverdi, Samiha 122, 124, 182, 200

Barbarosoğlu, Fatma 121, 122, 124, 154, 181, 183
Bardakoğlu, Ali 57
baskın 134, 135, 137, 140-143, 150, 152-154, 156, 179, 240, 241
Başgil, Ali Fuat 243
Batı 23, 24, 33, 34, 39, 48, 70, 71, 105, 125
batıl 25
Batılı 15, 16, 23, 24, 34, 68, 125, 126, 235
Batılılaşma 16, 24, 99, 100
Baubcrot, Jean 58
Bauman, Zygmunt 55
Bein, Amit 175
bellek 34, 35, 88, 90
Benjamin, Walter 31, 39, 40, 91
Berger, Peter 60
Berkes, Niyazi 19, 97, 99
bilmezden gelme 76, 153
Birinci Dünya Savaşı 148, 184
Bizim Köy 103, 104
Brecht, Bertolt 40
Brockett, Gavin 19, 86
Buhari 53
Bursa Hadisesi 172
Bursa Olayı 170, 173, 188, 239
Büyük Doğu 229

Cannell, Fenella 61
Cansız Hoca 157, 218, 219
Casanova, Jose 59-61
Cerrahi tekkesi 182
Connerton, Paul 35
Copeaux, Etienne 125-127
Cumhuriyet 13, 14, 16, 18, 19, 22, 25, 27-29, 53, 59, 65, 68, 93, 95, 97, 99, 101, 108, 109, 113, 114, 119, 122, 125, 126, 127, 150, 157-159, 172, 175-177, 182-185, 198, 215, 217, 218, 224, 225, 227, 232-234, 236, 241, 242, 245, 246
Cumhuriyet Halk Partisi/CHP 29, 82, 83, 96, 103, 107-109, 110, 119, 129, 138, 143, 156, 157, 177, 185, 201, 202, 206, 217, 231, 233, 234
cüppe 106, 185, 191, 192, 198-200

Çankaya Köşkü 86, 101
çarşaf 106, 191, 192, 197, 199, 239
Çaykaralı Hacı Hasan Efendi 146, 148, 196, 219, 224

Dar'ül Hilafe Medresesi 127, 218, 224
Davison, Andrew 14, 16
De Certeau, Michel 27, 71-75, 77, 78, 80, 117, 144, 149, 168, 180, 194, 240
Deleuze, Gilles 44, 45, 79
Demokrat Parti/DP 157, 174, 185, 201, 202, 213, 234
dergâh 182
Dersiam 157, 216, 219
determinist 41, 99
deus ex machina 227
devlet merkezli 38, 85, 86, 96, 99
devlete toplumdan bakmak 20, 82
didaktik sekülerlik 15
dikotomik 50, 59, 75, 80, 83, 92, 158, 235
din 10, 12-17, 23-27, 29, 47-49, 51-58, 60, 63, 64, 66, 116, 118, 119, 132, 153, 159, 172, 175, 190, 203, 218, 219, 225, 234, 235, 237
din adamı/görevlisi 123, 144, 149, 151, 157, 170, 200, 202, 211, 212, 214, 217-222
dinî ayin 179, 183
dinî eğitim 104, 119-122, 125, 127-137, 139-142, 144, 146-148, 150, 152, 157, 168, 208-210, 213, 215, 218-220, 223-225, 240
dinî hayat/yaşam 50-52, 57, 69, 119-121, 125, 130, 153, 219, 220, 225, 243
dinî tekâmül 162
dinî tören 183
dinin gerileyişi tezi 59, 60
dinin hususileşmesi 60
dinsel yaşam 48, 67, 189
dinsellik 28, 52, 64, 67, 68
direniş 21, 26-29, 40, 54, 55, 69, 71-81, 87, 92, 95, 101, 113-117, 119, 125, 128, 142, 150, 153, 155, 156, 163, 166, 168-170, 174, 180, 183, 184, 188, 190, 193, 196, 200, 201, 209, 213, 236, 238-243, 245-247
Diyanet İşleri Başkanlığı 13-17, 29, 57, 216, 219, 222-225, 237
Diyanet İşleri Riyaseti 53, 146, 147, 157, 161, 171, 176, 184, 215, 219
Diyanet İşleri Teşkilatı 218, 223
Doğu 33
Doğu Despotizmi 97, 99
Dole, Christopher 65, 66
dünya-tarihsel yaklaşım 39

Edip, Eşref 124, 243
egemen 34-37, 39, 40, 45, 73, 77-79, 86, 102, 175, 213, 232
ehram 191
Elmalılı Hamdi Bey 162
ereksel 41, 45, 238
Erken Cumhuriyet Dönemi 13-21, 25-29, 38, 49, 50-52, 55, 66, 68, 69, 80-83, 86, 87, 92, 95-97, 101, 102, 105, 112-114, 116-122, 125, 126, 128, 130, 131, 141, 144, 146, 148, 149, 153, 158, 170, 173, 180, 182, 185, 203, 217, 218, 220, 223-225, 227, 228, 233-235, 237-240, 242, 243, 245, 247
Ersanlı, Büşra 65, 126
eski rejim 27, 242, 244, 245
Evkaf Müdürlüğü 217

Ferace 192
Ferguson, James 19
fötr şapka 175, 178, 191, 194, 200
Foucault, Michael 41, 45-47, 50, 54, 55, 72, 79

Gauchet, Marcel 61
Gaziantep 119, 124, 131, 134, 135, 137, 141, 164, 191
Geç Osmanlı 19, 24, 85
Geertz, Clifford 51
Geredeli Ahmet Kemaleddin 146, 148, 149, 217, 218
Ginzburg, Carlo 95, 115
gnozeolojik 52
Gökalp, Ziya 16, 215
Göle, Nilüfer 15, 16, 21
Gourisse, Benjamin 18, 66, 96-98
Gözaydın, Işıtar 14-16, 21
güç ilişkileri 21, 27, 45, 48, 49, 51, 55, 57, 68, 71, 75-77, 79-81, 83-88, 91, 93, 107, 117, 123, 232, 233, 234, 238, 240, 246, 247
güç mücadeleleri 19, 46, 47, 49, 66, 76, 78, 80, 84, 92, 95, 108, 115-117, 232, 234
güçlü devlet geleneği tezi 97-100
Gümüşhanevi Dergâhı 182
Günaltay, Şemsettin 82, 151
gündelik direniş 76, 77
gündelik hayat 18, 20, 27, 28, 52, 69-76, 78, 80, 81, 82, 86-88, 91, 82, 95, 105, 114, 115, 117, 119, 128, 139, 144, 168, 181, 191, 196, 214, 227, 228, 238, 240, 242
gündelik hayat pratikleri 20, 27, 28, 71, 78, 87, 88, 92, 115, 227, 228, 240
gündelik pratikler 21, 26, 51, 69, 71, 80, 81, 84, 85, 90-92, 105, 114, 153, 158, 164, 236, 240, 241, 246, 247
Güneş-Dil Teorisi 23
Gupta, Akhil 19, 83, 84

habitus 15
hac 123, 203-210, 213, 241
Hafız Hasan Şen 124, 146, 150, 151
hafıza 35, 126, 160
hakikat oyunu 54, 55
hakikat rejimi 54-57
Halbwachs, Maurice 35
Halep 179, 207, 208, 209
halk odası 229, 230
Halkevi 82, 110, 111, 123, 229, 230
Hardt, Michael 69, 72, 78, 79, 213
Harootunian, Harry 37, 39, 40, 238
hatırat literatürü 29, 120, 122, 123, 132, 141, 146, 147, 151, 181, 227
Hatme-i Hace 175, 183
hayali cemaat 34, 64, 107
Haymana 124, 130, 164, 193, 229
Hegel, G. W. F. 31-34, 38, 41, 44
Heper, Metin 18, 21, 97
Hesiodos 44
hile 154, 155, 210
Hıristiyanlık 47, 48
holistik 82
Homeros 44
homojen 22-26, 39, 40, 49, 83, 84, 95, 127, 158, 246
hurafe 56, 57, 189

ibadet 49, 123, 158, 158, 160, 170, 173, 179, 183, 203, 204, 241, 243
icazet 147, 148, 150, 157, 198, 218, 219, 220, 222, 224, 225
içkin çerçeve 61, 62, 65
ihbar 142, 143, 152, 167, 168, 209
İkinci Dünya Savaşı 70
İlahiyat Fakültesi 124, 218, 223
ilişkisellikler 17, 19, 21, 47, 52, 61, 80, 84, 92, 95, 101, 114, 115, 138, 158, 228, 236, 242, 246
İmam, Fahri 131, 133, 147, 150, 151, 198, 212, 217, 220, 221, 225
İmam-Hatip Okulu 124, 127, 157, 202, 213, 218, 223
İnalcık, Halil 97
İntihap Raporları 29, 107-112, 228, 230, 237
irtica 171, 172, 189
İslâm 22-26, 30, 47-49, 51-54, 67, 99, 137, 148, 149, 153, 159, 175, 178, 216, 224, 225, 233, 234
İslâmcı 14-17, 82, 245

İsmet Paşa 177
itaatsizlik pratikleri 75
İz, Mahir 121, 124, 200, 244

jandarma 139-143, 150, 151, 153, 154, 156, 158, 164-167, 169,183, 197, 198, 201, 209, 211
Janesick, Valerie 88, 115

kaçarak direnme 213
kaçış 76, 79, 96, 204, 205, 209, 213, 241
Kadıoğlu, Ayşe 14, 16, 83
Kadiri tarikatı 135, 179, 185
kamusal alan 25, 28, 62, 63, 66-68, 74, 78, 80, 81, 168, 169, 190, 239, 240
kamusallık 68, 214
kanonik eser 22, 96, 100, 188, 238
Kant, Immanuel 64
kapitalizm 38
Kara, İsmail 121, 124
Kasaba, Reşat 19, 85
Kemalist girdi 126
Kemalizm 24, 25, 65, 68, 82, 98, 102, 108, 238
Kemalo-İslâmcılık 223
Kenan Rifai 182
Keyder, Çağlar 14, 16
Kilis 10, 124, 134, 164, 178, 192, 200, 207, 230
kilise 41, 60
kitle 20, 24, 25, 38, 52, 55, 57, 71-73, 77, 87, 101, 102, 112, 115, 125, 189, 243, 245
Köksal, Mustafa Asım 121, 124, 184, 185
köle-efendi diyalektiği 41
Köprülü, Mehmet Fuat 25, 82
Kotku, Mehmet Zait 182
köy odası 110, 131, 134, 139
krallar antolojisi 38, 88, 96, 100, 228
Küçükömer, İdris 97
Kur'an eğitimi 134, 136, 147, 151, 211, 224
Kur'an kursu 130, 134, 144, 150, 220, 224
Kurucu, Ali Ulvi 124, 132, 142, 151, 168, 210, 244
kütle 23, 57, 127, 161, 189
Kutuz Hoca 156, 157, 168, 200

laikçi 16
laiklik 14, 15, 47-51, 57, 58, 59, 99, 100, 234, 235
Lefebvre, Henry 69-72
Lewis, Bernard 19, 99
Linke, Lilo 105-107, 191
Löwy, Michael 40
Luckmann, Thomas 60

maarif 125, 126, 237
Makal, Mahmut 103-105
Mann, Michael 83
Mardin, Şerif 15, 16, 18, 21, 85, 97
Masuzawa, Tomoko 48
medeniyet 22, 40, 53, 5666, 114, 125, 126, 188, 237
medrese 113, 119, 127, 129, 131, 135, 142, 144-148, 150, 157, 182, 184, 208, 214, 216, 217, 218-220, 222-225
Meeker, Michael 19, 83, 107, 232-234, 246
Menderes, Adnan 108, 185
Merkez – Çevre paradigması 17, 97, 99
merkezî iktidar 19-21, 26, 38, 76, 80, 92, 95, 96, 98, 100-103, 107, 113, 116, 117, 132, 140, 155, 158, 159, 163, 181, 185, 195, 214, 217, 227, 232, 234, 242, 246
Metinsoy, Murat 9, 19, 83, 86, 231, 232
Mevlevihane 178
Migdal, Joel 19, 26, 27, 84, 85, 91
militan laiklik 14
militan sekülerlik 14
modernleşme 15, 16, 18, 23, 24, 27, 53, 71, 82, 85, 96, 97, 99, 100, 114, 127, 214, 215, 227, 233, 235, 238, 242
Modernleşme Kuramları 97, 99, 100
monoblog 82, 237
müderris 147-149, 157, 182, 214, 217-219

muhafazakâr kesimler 149, 202, 241, 243
muhalefet 86, 114, 169, 171, 186, 240
Mustafa Kemal 22, 27, 53, 56, 82, 101, 126, 171, 172, 186, 189, 235, 236

Nakşibendi 178, 187
Negri, Antonio 69, 72, 78, 79, 213
Neyzi, Leyla 90
Nietzsche, Friedrich 41-47, 50, 234
nöbet tutma 140, 141
Nutuk 22, 56, 188

Of 147, 157, 168, 224, 233
okunaklılık projesi 20, 100, 102
olumsallık 55, 76, 99, 158
oryantalizm 34, 49, 52
Osmanlı İmparatorluğu 16, 24, 25, 85, 97, 107, 126, 159, 214
Osmanlıca 129, 136

Ökten, Celalettin 181, 182
özcülük 235

peçe 105, 106, 190-192, 197, 199, 239
Pervari 124, 131, 166, 180, 193, 221
post-Kemalizm 14, 238, 245

rejim değişikliği 105, 116, 157, 182
rejim otomatları 156
resmî din anlayışı 56, 118
resmî ideoloji 87, 176, 238
resmî İslâm 23, 53, 56, 236
resmî İslâm inşası 26
resmî tarih anlatısı 22, 27, 29, 113, 188
rol yaparak gerçeği gizleme 76, 153, 154, 241

sahte rıza 76, 153, 201, 241
Said Nursi 181, 184
salat-ü selam 24, 163
sarık 106, 185, 191, 192, 197-200
Scott, James 20, 27, 28, 55, 71, 72, 75-78, 80, 100, 101, 118, 153, 155, 168, 171, 174, 196, 236, 240
Sebilürreşad 30, 228, 229
sekülarizm 64, 66
seküler 14, 16-18, 22, 49, 50, 55, 61-65, 67-69, 81, 87, 93, 114, 118, 126, 127, 136, 158, 175, 176, 185, 189, 190, 218, 220, 233, 235, 236, 245
sekülerleşme 13, 17, 21, 29, 58-61, 63, 80, 81, 87, 114, 115, 127, 128, 157, 217, 227, 237, 246
sekülerleşme politikaları 19, 21, 23, 26, 28, 30, 81, 114, 117, 138, 227, 228, 235, 240-242, 246
sekülerlik 13-15, 17, 18, 20, 21, 28, 29, 47, 49, 50, 51, 52, 57-69, 71, 80, 81, 92, 93, 95, 113, 155, 225, 227, 228, 234-237, 247
Selamet Dergisi 203, 204
sessiz kalarak direnme 168
Sharpe, Jim 92
sınıfsal hiyerarşi 92
sınıfsal imtiyaz 245
sınıfsal koşullar 123
sofu 178
sömürü ilişkileri 69, 70
soykütük 44-47, 49, 50
soykütükçü tarih felsefesi 45
sözlü tarih 29, 30, 82, 87-93, 115-119, 121, 122, 133, 173, 191, 227, 228, 245
Stark, Rodney 60
state in society approach 84-86, 91
strateji 27, 73, 74, 117, 233
Sünni İslâm 52, 56, 67, 69, 235
Sünni muhafazakâr 117, 241, 247
Sünni Müslüman 21-23, 26, 28, 80, 87, 93, 118, 120, 214, 236, 241-243, 246, 247

şalvar 191, 193, 197, 199
şapka 56, 175, 178, 186, 188, 191, 193-196, 199, 200-202, 241, 244
Şapka Kanunu 186, 188, 199, 200, 201
şeyh 56, 176, 177, 178, 181-183, 189, 212, 215
şıh 175, 178, 179

taassup 53, 189
tabiiyet 45, 72
tabiiyet ilişkileri 20, 114

tabiiyet rejimi 213
tahakküm ilişkisi 55
takiyye 149, 150
takke 141, 151, 191, 193, 201
taktik 73-75, 144, 169, 193, 200, 201, 233, 240, 241
tamponlanmış kimlik 62
tarih okuryazarlığı 31, 34, 37, 38, 40, 50
tarih üstü 47, 48
tarih yazıcılığı 88, 126
tarihin gücü 43
tarihin havını tersine taramak 31, 40
tarihyazımı 28, 34, 36-38, 75, 77, 100, 115, 228
tarikat 56, 135, 176-182, 184, 185, 189
Tarsus 105, 124, 140, 164, 193, 220
taşra 10, 11, 13, 18-21, 26-30, 51, 52, 69, 73-75, 77, 80-83, 86, 87, 92, 65, 96, 100-108, 110, 111-114, 116-119, 122, 125, 128-130, 133, 137, 138, 140, 142, 146, 151, 153, 156-158, 167-169, 174, 175, 180-182, 185, 190, 191, 193, 194, 196, 199, 214, 216, 217, 219, 225, 227-234, 236, 237, 239-247
taşra Cumhuriyeti 242
Taylor, Charles 18, 61, 62-65, 68
TBMM 29
Tek Parti İktidarı 30, 82, 96, 101, 102, 108, 133, 146, 174, 190, 203, 213, 225, 234, 238, 244
tekke 56, 145, 175, 176, 178-180, 182, 189, 216
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 127, 147, 218
Thompson, Paul 89-91, 115
toplumsal bellek 34
toplumsal etik 18, 21, 65, 68
topyekün modernleşme 18, 235
Tör, Vedat Nedim 82
Traverso, Enzo 34
Trouillot, Michel-Rolph 36, 37, 39
tüketim toplumu 70
Tunahan, Süleyman Hilmi 181, 184
türbe 106, 176, 189
türdeş 23, 46, 57, 83, 175
Türk Siyasal Hayatı 14, 18, 19, 21, 36, 95-97, 99, 100, 227, 228
Türk Tarih Tezi 23
Türkçe ezan 161-169, 171, 174
Türkçe ibadet 24, 158, 161-163, 170, 173, 240
Türkçe *Kur'an* 160-162
Türkiye Cumhuriyeti 56, 97, 161, 176, 189, 204, 215, 233

ulus inşası 23, 37, 106, 126, 176
ulus-devlet 14, 22, 24, 37, 38, 40, 48, 58, 61
Umum Teftiş Raporları 29, 107, 159, 228
unutma ve hatırlama pratikleri 36, 88

yapıbozum 21, 69, 71, 213
yeni rejim 18, 22, 24, 25, 52-54, 56, 101, 102, 104, 106, 110, 112, 113, 116, 128, 138, 148, 156, 167, 175, 182, 186, 189, 191, 196, 215, 218, 233, 237, 241-245
yeniden kullanım operasyonları 74, 150
yerel dinamikler 19, 20, 76, 82, 86, 87, 92, 108, 115, 123, 144, 151, 169, 174, 195, 199, 217, 228, 231, 232, 234, 236, 239, 246
Yow, Valerie 88, 91
yurttaş inşası 23, 24, 53, 112, 125, 126, 162, 175, 189, 191, 225, 237, 238

Zaim, Sabahattin 121, 124
zikir 175, 178-180, 182, 183, 240

"İktidardan gelen yekpare... ve... sistematik bir dışlama olmadığı gibi, iktidarın kendi değerleriyle örtüşmeyen tüm halk kesimlerine karşı ürettiği politikalarını tam anlamıyla uygulama kudreti bulunmuyordu. Ancak eski rejimden gelen ayrıcalıklarını koruyan ve taşradan uzak yaşamakta olan önde gelen mütedeyyin kişiler de, tıpkı Kemalist iktidar gibi, taşraya baktıklarında halkın kendi yaşam tarzını muhafaza etmeye dönük teşebbüslerini görmez ya da göremez."

Kitap adını, erken Cumhuriyet döneminde tekkesine "karışılmaması" için şapkayla gezen bir şıhtan alıyor: *Fötr Şapkalı Şıh*. Bu, o dönemde resmen yasaklı olan dinî pratiklerin, muhtelif taktiklerle pekâlâ sürdürülmüş olduğuna da işaret ediyor.

İlbey C.N. Özdemirci, çalışmasında, Cumhuriyet'in sekülerleşme siyasetinin hem örgütsel yetersizliği bakımından hayata geçirilemediğini; hem de asıl önemlisi, taşrada çeşitli uyarlama, oyalama veya deyim yerindeyse "çalıyı dolanma" taktikleriyle geçiştirildiğini anlatıyor. Özdemirci, erken Cumhuriyet'in sekülerleşme deneyiminin, "Kemalist iktidar" ile "dindar halk kesimleri" arasında, veya "merkez" ile "çevre" arasında uzlaşmaz bir çelişki kalıbıyla anlaşılamayacağı kanısında.

Fötr Şapkalı Şıh, devlet-toplum ilişkilerine taşradan bakmanın analitik olanaklarını ortaya koyması bakımından da önemli. Taşrayı tamamen tabî konumda, taşradaki aktörleri tamamen pasif ve güçsüz olarak tasavvur etmenin yanlışlığını gösteriyor. Keza, sekülerleşme bağlamının dışında, genel olarak, popüler gündelik direniş stratejilerine dair değerli bir malzeme sunuyor. ■

THG 1548943 UHK

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3418-8

9 789750 534188

KDV'DEN MUAFTIR